Der

Atheismus der Gegenwart

seine Ursachen und seine Überwindung

von

Lic. Cajus Fabricius
a. o. Professor in Berlin



Göttingen / Vandenhoeck & Ruprecht / 1922

Der Atheismus der Gegenwart

seine Ursachen und seine Überwindung

von

Lic. **Cajus Fabricius**
a. o. Professor in Berlin.



Göttingen / Vandenhoeck & Ruprecht / 1922

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Auf den nachfolgenden Blättern lege ich der Öffentlichkeit den konzentrierten Ertrag umfangreicher Studien und langjähriger Gedankenarbeit vor. Durch Mangel an akademischer Muße war ich gezwungen, mich gedrängtester Kürze zu befleißigen, so daß viele wichtige Gedanken nur skizziert, ja nur angedeutet werden konnten. Ich hoffe später unter günstigeren Verhältnissen die Betrachtung der Wirklichkeit, die hier im Grundriß gegeben ist, mit aller wünschenswerten Ausführlichkeit entwickeln zu können. Indessen bei dem brennenden Interesse, das die unmittelbare Gegenwart an den vorliegenden Fragen hat, schien es mir Pflicht, meine Gedanken schon jetzt in knapper Zusammenfassung vorzutragen.

Ich hoffe, durch diese Veröffentlichung manchem Suchenden unter unseren Zeitgenossen zu dienen. Es wäre mir eine besondere Freude, mit solchen Lesern, die gegen meine Ausführungen Bedenken haben oder über Einzelheiten näheren Aufschluß wünschen, in persönlichen Gedankenaustausch zu treten.

Zur Ergänzung meiner Ausführungen darf ich auf einige frühere Veröffentlichungen hinweisen. Das Ganze wird erläutert durch meinen Artikel „Typen der Religion" in dem Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" (Bd. V 1914) und meine Abhandlung über „Schicksal und Glaube" in der „Festgabe für D. Dr. Julius Kaftan" (1920). Über Albrecht Ritschl, dessen im Folgenden kurz gedacht wird, orientiert das Buch: „Die Entwicklung in Albrecht Ritschls Theologie" (1909). Das Wesen der Mystik wird illustriert durch die biographische Darstellung: „Carl von Tschirschky-Boegendorff" im Jahrbuch des Vereins für die evangelische Kirchengeschichte Westfalens (1918). Nähere Ausführungen über den Sozialismus findet man in der Schrift: „Verträgt sich das Christentum mit dem Sozialismus?" (2. Aufl. 1921) und in dem Aufsatz: „Vom Luthertum zum Sozialismus" in der „Harnack-Ehrung" (1921).

Berlin NW 87, den 15. Juli 1921.

Cajus Fabricius.

Einleitung.

Atheisten hat es ohne Frage zu allen Zeiten gegeben. So zahlreich wie heute dürften sie indessen schwerlich je gewesen sein.

Man kann sagen: unsere öffentliche Meinung ist während der letzten Jahrhunderte in immer wachsendem Maße atheistisch geworden. Noch im 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren in Deutschland die führenden Denker und Dichter dem Atheismus entschieden abgeneigt. Die Propheten der Aufklärung beugten sich vor dem vernünftigen und sittlichen Welturheber, und die abfällige Beurteilung, die Spinoza und Fichte trotz ihrer religiösen Stimmung erfuhren, zeigt mit voller Deutlichkeit, wie empfindlich man in diesem Punkte war. Auch die dann folgende monistische Spekulation mit ihrer pantheistischen Stimmung war der Gottlosigkeit abhold, ja sie hat sogar einen erheblichen Anteil an der Wiederbelebung des erkaltenden frommen Gemütslebens gehabt. Aber seit der kritischen Zersetzung des Idealismus, also seit den dreißiger Jahren, und besonders in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts tritt der Atheismus bei führenden Geistern immer unverhüllter ans Tageslicht. Nicht nur die erklärten Naturalisten wie Büchner, Vogt, Moleschott, Haeckel, Ostwald sind hierher zu rechnen. Auch ein Mann wie Schopenhauer, der noch einen starken Zusammenhang mit der idealistischen Spekulation besitzt, nimmt den Atheismus in Schutz, Feuerbach tritt rückhaltlos auf seine Seite, und vollends Nietzsche läßt seinen Propheten dem erschrockenen Volke in die Ohren schreien: „Ich bin Zarathustra, der Gottlose!"

Es ist durch den Einfluß dieser und verwandter Geister so weit gekommen, daß man heutzutage lebhaft überrascht ist, wenn in einem philosophischen oder spezialwissenschaftlichen Buch oder auch in einem Werk der schönen Literatur von der Religion in einem anderen als in kritischem Sinn die Rede ist, noch mehr wenn die c h r i s t l i c h e Religion mit Anerkennung behandelt, am allermeisten aber, wenn im Inhalt des christlichen Gottesglaubens ein Wahrheitskern gefunden wird.

Und der Einfluß dieser Geistesströmung reicht bis in die breitesten Massen des Volkes hinein. Schopenhauer, Nietzsche und

Haeckel sind bis heute die am meisten gelesenen Philosophen, Feuerbach ist durch Vermittlung von Marx in Sachen der Religion der anerkannte Dogmatiker für Unzählige geworden, welche die Gedanken der vulgären sozialistischen Aufklärungsliteratur in sich aufgenommen haben.

Es ist nicht möglich, den Umfang der heutigen atheistischen Strömung genau zu begrenzen. Das ist um so schwieriger, als die Atheisten selbst sich lieber andere als diesen verrufenen Namen beilegen. Sie nennen sich „Freidenker", „Monisten", „Konfessionslose", „Dissidenten". Ihre Zahl deckt sich aber auch nicht mit der Summe derer, die derartige Namen führen und als Aufschrift von Bünden und Vereinen benutzen. Ihre Zahl ist weit beträchtlicher. Es kommt hinzu, daß der Gegensatz des Atheismus zu dem, was er verneint, ein fließender ist und daß in manchen Köpfen atheistische Stimmungen mit entgegengesetzten abwechseln, wie denn überhaupt die einen mehr, die anderen minder vom Atheismus angefressen sind. Auf jeden Fall aber haben wir es mit einer Bewegung zu tun, die sich nicht auf kleine Kreise beschränkt, sondern so bedeutend ist, daß sie als eine Volksbewegung bezeichnet werden muß.

Aus dieser Sachlage ergibt sich für die Religionswissenschaft und für die christliche Theologie immer aufs neue die Aufgabe, sich mit der atheistischen Bewegung auseinander zu setzen, ihr Wesen und ihre Beweggründe aufzudecken und die Mittel zu ihrer Widerlegung an die Hand zu geben. Und zwar ist es hier besonders wichtig, sich über die verwirrende Fülle der einzelnen Erscheinungen zu erheben und die obersten Gesichtspunkte aufzusuchen, die bei der Auseinandersetzung letztlich in Betracht kommen. Eine solche nicht so sehr in die Breite als vielmehr in die Tiefe strebende Erörterung soll im Folgenden unternommen werden.

1. Kapitel: Das Wesen des Atheismus.

Atheismus ist ein negativer Begriff, und daher wird seine nähere Bestimmung von dem her zu nehmen sein, was er verneint. Atheismus ist Gottlosigkeit oder besser ausgedrückt Gottesleugnung. Er faßt sich zusammen in dem Satz: „Es gibt keinen Gott." Was das bedeutet, wird also deutlich werden, wenn gezeigt ist, was wir unter dem Gegenteil verstehen, nämlich der Gottesbejahung, die in dem Satz enthalten ist: „Es gibt einen Gott."

Nun ist im Blick auf die Geschichte und Gegenwart von vornherein zu bemerken, daß es zwei Arten des Atheismus gibt, die

zwar in der Wirklichkeit vielfach in einander übergehen, die man aber zunächst begrifflich scharf von einander unterscheiden muß. Es gibt auf der einen Seite solche, die das Göttliche in jeder Form verneinen, auf der anderen Seite aber solche, die es nur in einer bestimmten Form, nämlich in der einen verneinen, die gerade in ihrem Volk und in ihrer Zeit herrschend ist, die es aber auf ihre Weise in einer anderen Form anerkennen und verehren. Die erste Gruppe umfaßt die eigentlichen Atheisten, sie sind die Gottesleugner schlechthin. In der zweiten Gruppe befinden sich nur solche, die eine einzelne, bestimmte Art des Gottesglaubens ablehnen und ihr eine andere Art entgegensetzen. Ich möchte die erste Richtung als absoluten, die zweite als relativen Atheimus bezeichnen.

Es wird dem Verständnis der Sache förderlich sein, wenn wir zunächst die beiden Arten des Atheismus gesondert betrachten und sodann auf ihre Beziehungen zu einander zu sprechen kommen.

I. Absoluter Atheismus.

Wir müssen nach dem Gesagten hier unsern Ausgangspunkt nehmen von dem, was der Atheismus verneint, in diesem ersten Falle also von dem, was der absolute Atheismus verneint. Das ist aber der Gottesglaube ganz im allgemeinen oder die Religion.

Es ergibt sich hieraus für uns als erste Aufgabe der Versuch, das Wesen der Religion zu definieren. Jede Definition ist freilich ein Wagnis, und das Unternehmen, aus der unerschöpflichen Fülle des religionsgeschichtlichen Lebens das allen Einzelerscheinungen Gemeinsame herauszuspüren, erscheint besonders kühn. Indessen ohne Definitionen kommt man in keiner, namentlich in keiner systematischen Wissenschaft aus. Und so müssen wir auch hier, wo es gilt, die Religion von der Irreligiosität zu unterscheiden, auf die Gefahr des Irrtums hin eine Begriffsbestimmung der Religion vollziehen.

Religion ist in jedem Fall Hingabe des Menschen an das höchste Wesen.

Aus diesem allgemeinen Satz lassen sich die verschiedenen Merkmale des religiösen Lebens entwickeln. Der Gegenstand aller Religion ist das, was wir „das höchste Wesen" genannt haben. Die Philosophen nennen es noch lieber „das Absolute". In der Religion selbst heißt es „Gott" oder „das Göttliche" oder auch „das Heilige", wobei aber der Ausdruck heilig nicht nur das Göttliche im strengsten Sinn, sondern auch alles dasjenige bezeichnet, was zum Göttlichen in einer besonders engen Beziehung steht.

Wie das höchste Wesen näher vorgestellt wird, das hängt von der Art und der Höhe der Offenbarung ab, die der einzelne Fromme und die fromme Gemeinschaft in jedem besonderen Falle erlebt. Es läßt sich aber im allgemeinen sagen, daß das höchste Wesen für den Frommen dasjenige ist, worin alle Sehnsucht seines Herzens zur Ruhe kommt und worauf er zugleich alle seine äußeren Erlebnisse und schließlich die ganze irgendwo vorhandene äußere Wirklichkeit bezieht. Es ist das höchste Gut für das Gefühl, dem alle anderen Güter untergeordnet werden, d. h. im Vergleich mit dem sie als minder beglückend gefühlt werden. Es ist die höchste Macht für den Willen, der alle sonstigen Mächte nicht gleich geachtet werden, und im Vergleich mit der alle übrigen Willensregungen als minder bedeutend erscheinen. Es ist endlich die letzte Realität für das Erkennen, zu der alle übrigen Realitäten als bedingte in Beziehung gesetzt und der sie als unvergleichlich geringer entschieden untergeordnet werden.

Die subjektive Seite der Religion läßt sich am besten durch das Wort „Hingabe" zum Ausdruck bringen. Es liegt darin einmal, daß die Beziehung zum Göttlichen eine bewußte ist. Dieses Bewußtsein kann dunkel und unbestimmt oder es kann auch klar und erleuchtet sein. Ganz fehlen darf es nicht. Wo es fehlt, ist keine Religion. Wohl kann das fromme Gemüt in dichterischer Stimmung bekennen, daß die Berge und Bäume und Ströme den Höchsten preisen. Aber diese Dinge der Natur sind darum nicht fromm, weil sie objektiv zum Göttlichen in Beziehung stehen. Sie würden es erst dann sein, wenn man ihnen spekulativ ein dunkles Gottesbewußtsein zuschriebe.

Zur Hingabe gehört ferner, daß sie unmittelbar ist. Auch dies ist für das religiöse Erlebnis charakteristisch, daß man das Göttliche in nächster Nähe erlebt, unter möglichster Ausschaltung aller Mittelglieder, die das profane Denken etwa aufzurichten unternähme.

Vor allem aber ist eine besonders wichtige Seite der Religion, die gerade für unsere Erörterung von grundlegender Bedeutung ist, durch das Wort „Hingabe" bezeichnet. Es handelt sich in der Religion nicht bloß um „Beziehung" des Ich zum Absoluten, sondern um eine ganz entschiedene Unterordnung des Selbst unter das höchste Wesen. Das Göttliche ist nicht nur im Vergleich mit allen Dingen außer dem eigenen Ich das Letzte und Höchste, sondern auch und gerade im Vergleich mit dem eigenen Ich. Wohl ge-

hört es zum Wesen der Gottesvorstellung, daß das Göttliche irgendwie als dem eigenen Ich verwandt erlebt wird. Aber das bedeutet niemals, daß das Ich mit der Gottheit auf eine Linie gerückt würde. So groß auch die Seligkeit der Gottesgemeinschaft sein und so tief sie erlebt werden mag, es gehört zur Religion doch immer als wesentliches Stück das Gefühl der Demut und Ehrfurcht hinzu. Das Göttliche wird immer in unvergleichlicher Höhe über dem eigenen Ich erschaut und verehrt. Dabei ist vorausgesetzt, daß für das Bewußtsein des Frommen das eigene Ich sich niemals mit dem göttlichen Wesen deckt, sondern daß die Gottheit dem Menschen immer als etwas Anderes und daher immer als etwas in gewisser Beziehung Verborgenes, Geheimnisvolles gegenübersteht.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß hier angemerkt werden, daß unter „Ich" im Vorangehenden nur das verstanden ist, was wir im gemeinen, profanen, alltäglichen Leben so nennen, das Ich, das sich für seinen Leib und dessen Bedürfnisse und darüber hinaus für seine profane Umgebung interessiert. Dieses alltägliche Ich, dieses kleine, rein weltliche Selbst ordnet sich in der Religion der Gottheit unter. Das gottesbewußte und gotterfüllte Ich rückt näher an die Gottheit heran, in der Mystik so nahe, daß es als der eigentliche Tempel der Gottheit erscheint. Doch bleibt auch hier das Verhältnis der Unterordnung immer gewahrt, indem eine Identität mit dem göttlichen Selbst nie völlig und nur auf Augenblicke annähernd erlebt wird. Und ferner wird in solchen Fällen stets das kleine, profane Ich dem höheren, gotterfüllten untergeordnet.

Das Verhältnis der Unterordnung ist allen Religionen charakteristisch, so sehr sie sich auch sonst unterscheiden mögen. Es tritt in verschiedenen Formen und Stärkegraden auf, aber es fehlt nirgends ganz. Es ist dem Primitiven, der sich in scheuer Ehrfurcht vor dem Reich der spukenden Dämonen beugt und dem Polytheisten, der eine Aristokratie himmlischer Götter verehrt, nicht minder eigen als dem Theosophen, der sich in die Ausstrahlungen der göttlichen Fülle versenkt, oder dem Pantheisten, der sich vor dem All-Einen beugt, oder dem Frommen der Gesetzesreligion, der sich vor dem göttlichen Herren um einen gottwohlgefälligen Lebenswandel bemüht, oder dem Mystiker, der die göttliche Tiefe in seinem Seelengrunde findet, oder dem Fatalisten, der sich in die unausweichliche Notwendigkeit ergibt, oder endlich dem Christen, der sich als Kind zu seinem liebenden Vater erhebt.

Daß es sich in der Religion stets um Unterordnung des Mensch-

lichen unter das Göttliche handelt, wird auch dadurch nicht widerlegt, daß der Mensch in vielen Fällen sich an die Gottheit wendet, um von ihr Hilfe bei seinen profanen Angelegenheiten zu erlangen. Es bleibt dabei doch immer die Vorstellung gewahrt, daß es eben die höchste Instanz ist, an die man sich um Hilfe wendet, und daß die Zwecke, die man selbst verfolgt, sich mit den göttlichen Zwecken decken. Es kann allerdings diese Hervorkehrung der eigenen profanen Zwecke einen solchen Grad erreichen, daß die Majestät des Göttlichen sehr stark in den Hintergrund gedrängt wird. In dem Maße aber, als dies geschieht, hört die Religion auf, Religion zu sein. So lange sie ihrem Wesen treu bleibt, ist in ihr das Moment der Unterordnung sehr stark betont.

Es versteht sich nach dem Gesagten von selbst, mag aber doch noch ausdrücklich hervorgehoben werden, daß unter der Hingabe an das höchste Wesen hier nicht bloß ein Gottesglaube im rein theoretischen Sinne verstanden werden soll. Vielmehr nimmt die Religion den ganzen Menschen als erkennenden, fühlenden, wollenden und namentlich auch als handelnden in Anspruch. Das theoretische Gottesbewußtsein ist nur eine Seite an einer im wesentlichen praktischen Lebenshaltung. Und wie jede Theorie nur eine abgekürzte Praxis darstellt, so ist auch der theoretische Gottesglaube eine Abkürzung des gesamten frommen Erlebens und Handelns. In jeder echten Religion wenigstens betätigt sich die Hingabe an das Göttliche in frommen Worten und Handlungen und gibt sich im gesamten, auch im profanen Leben zu erkennen an der zarten, ehrfürchtigen, respektvollen Art und Weise, wie man sich zu den Dingen und zu den Menschen stellt. Man verkehrt mit den Menschen und mit den Dingen immer unter dem Gesichtspunkt, daß sie, wie man selbst, zu einem höchsten, über uns selbst und allen Wesen waltenden Göttlichen in Abhängigkeit stehen. Allerdings treten im Laufe der Geschichte Perioden ein, die eine gewisse Erkaltung des religiösen Lebens mit sich führen und dieses zu einer bloßen Sache des theoretischen Bewußtseins machen. Aber das bedeutet überall ein Abnehmen der Religion, das auf dem Wege zur Irreligiosität liegt, nicht aber einen Ausdruck des echten Wesens der Frömmigkeit.

Die vollständige Verneinung dieser ganzen Gesinnung und Lebensart bildet der absolute Atheismus. Der Atheist im engsten und strengsten Sinne des Worts kennt keine Hingabe an das Göttliche, Heilige, Absolute. Er liebt nur das Weltliche, Profane, Relative. Dieser Gegensatz läßt sich mit Bezug auf alle Punkte durch-

führen, die wir als eigentümliche Merkmale der Religion kennen gelernt haben.

Der Atheist verneint das Objekt der Religion. Er erkennt kein höchstes Wesen an, zu dem alle anderen Wesen im Verhältnis der Unterordnung stehen. Er weiß daher nichts von einer besonderen Pflege des Heiligen, sondern achtet als Wert nur das Nützliche, das Schöne, das Wahre, das Gute, also die Ideale der weltlichen Kultur oder einzelne von ihnen. Die Seele des Atheisten hängt sich nicht an etwas Ewiges, Unwandelbares, kommt nicht bei einem Schlußpunkt aller ihrer Sehnsucht an. Sie trachtet nach der Pflege des eigenen Leibes und nach alle dem, wodurch die materielle Kultur dem Leibe dient; sie erhebt sich spielend in die Welt verklärter Sinnlichkeit, die wir die ästhetische nennen; sie versenkt sich forschend in die Einzelheiten und in die Zusammenhänge des Daseins, die der Intellekt erschließt; sie sucht die Gemeinschaft der Menschen und betätigt sich herrschend oder dienend in dieser sozialen Sphäre. In alle dem findet sie ihr Genüge und sieht davon ab, sich höher hinauf zu schwingen.

Und wie das Objekt der Religion, das höchste Wesen, so wird auch die eigentümliche Stellung des frommen Subjekts, die religiöse Hingabe, verneint.

Ist in der frommen Hingabe das Bewußtsein des Göttlichen mitgesetzt, so handelt es sich im Atheismus um eine bewußte Ablehnung des Göttlichen. Es ist freilich auch eine unbewußte Gottlosigkeit denkbar und auch in Wirklichkeit vorhanden. Soweit unsere Kenntnis reicht, würden wir hierher die außermenschlichen Naturwesen rechnen müssen und die Kinder, bevor sie die erste religiöse Einwirkung empfangen (wenngleich die Frage aufgeworfen werden muß, ob nicht schon bei den Neugeborenen ererbte Dispositionen und dunkle Ansätze zur Religion vorhanden sind). Aber wie die wirkliche Lage auch sei, jedenfalls müssen wir hier begrifflich festlegen, daß wir unter Atheismus in unserer ganzen Untersuchung nicht diesen unbewußten, sondern nur den bewußten Atheismus, also die ausgesprochene Gottesleugnung verstehen. Wir werden daher auch erwachsene Menschen, die in früheren Tagen religiös empfunden haben, die aber dann derartig im profanen Leben aufgegangen sind, daß in ihrem Bewußtsein die Religion gar keine Rolle mehr spielt, nicht ohne weiteres als Atheisten bezeichnen können. Dieser Name kommt ihnen erst von dem Augenblick an zu, wo sie sich ihrer tatsächlich vorhandenen Gottlosigkeit bewußt werden und

darüber nicht erschrecken und zur Religion zurückkehren, sondern sich zur Gottesleugnung als zu einer notwendigen Konsequenz ihres tatsächlichen Seelenzustandes bekennen.

Mit dem Gottesbewußtsein überhaupt fällt für den Atheisten folgerichtig auch die Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses hin. Der Atheist kennt unmittelbare Beziehungen nur zu den profanen Dingen, und diese nehmen sein Bewußtsein so sehr in Anspruch, daß für ihn ein etwa noch als möglich angenommenes höchstes Wesen in nebelhafte Ferne verschwindet und als ein Etwas erscheint, das, selbst wenn es vorhanden wäre, doch niemals erkannt und erlebt werden könnte.

Und dann vor allen Dingen: die Unterordnung, die Ergebung, die Demut, die Ehrfurcht, also das, was für die religiöse Stellung ganz besonders charakteristisch ist — gerade das ist dem Atheisten im Innersten zuwider und es ist daher immer ein besonders sicheres Kennzeichen atheistischer Gesinnung oder doch einer Gesinnung, die an Atheismus grenzt, wenn diese Tugenden verspottet und gescholten werden, und wenn statt dessen der Mensch aufgefordert wird, auf seine eigene Kraft zu trotzen und so an seinem Schicksal zu bauen, als ob es keine höhere Macht gäbe als das eigene Selbst. Der Atheist kennt nichts, dem er sich schlechthin unterwerfen müßte. Er weiß nur von solchen Dingen und Personen, die unter und neben ihm sind. Er kennt nichts, was unbedingt über ihm wäre.

Es ist das spezifische Merkmal eines rein profanen Verkehrs mit unserer Umgebung, daß wir sie im besten Fall uns selbst gleich achten, im ganzen aber geneigt sind, sie uns selber unterzuordnen. Man kann sagen, daß wir im sozialen Leben, im Verkehr mit Menschen, uns zu fremden Wesen als zu unseresgleichen stellen. Mag es auch nie ganz ohne ein Verhältnis der Über- und Unterordnung abgehen, so bleibt dabei doch immer das Bewußtsein lebendig, daß die, denen wir uns über- und unterordnen, doch unseresgleichen, nämlich Menschen sind. Von den drei anderen Gebieten der profanen Kultur, dem intellektuellen, dem ästhetischen und dem technisch-wirtschaftlichen, wird im allgemeinen die Regel gelten, daß wir uns darin den Wesen, die außer uns sind, entschieden überordnen. In der technisch-wirtschaftlichen Kultur hat sich direkt die Ausdrucksweise eingebürgert, daß wir „Naturbeherrschung" üben. Im ästhetischen Leben, d. h. in Spiel und Kunst, erheben wir uns durch die freie Betätigung unserer höheren Sinnlichkeit und unserer Phantasie in olympische Höhe über das Gewicht und die Enge der

wirklichen Tatsachen. Im intellektuellen Leben stellen wir uns als Könige mitten in die gegebene Wirklichkeit hinein und lassen sie in ihrer Fülle an uns vorüberziehen, um sie durch anschauende und begreifende Zusammenfassung zu bemeistern. Wohl gibt es in allen vier Sphären des profanen Lebens Augenblicke, in denen uns ehrfürchtiges Staunen ergreift. Die gewaltigen Naturkräfte, die der Mensch in seinen Dienst zu zwingen sich bemüht, das Erhabene in der Kunst, die abschließende große Einheit, zu der sich der forschende Geist durchringt, die überwältigenden menschlichen Persönlichkeiten, die uns unwiderstehlich zur Unterwerfung zwingen, — dieses alles bringt für uns Erlebnisse mit sich, in denen von einer Herrscherstellung unsrerseits oder auch nur von einer Gleichstellung unserer selbst mit den Dingen kaum noch etwas zu spüren ist, in denen vielmehr tiefe Schauer der Ehrfurcht uns durchzittern. Aber überall, wo dies geschieht, befindet sich unsere profane Stellung zu den Dingen bereits im Übergang zur Religion, da befinden wir uns auf den höchsten Gipfeln des weltlichen Lebens, auf den Spitzen des Profanen, die in die Sphäre des Heiligen hineinreichen. Die eigentlich profane Stellung des Menschen besteht darin, daß er sich selbst einem anderen Wesen überordnet oder gleichachtet. Hierbei ist noch besonders zu bemerken, daß der Mensch vielfach eine begreifliche Neigung bekundet, die anderen Menschen wie die Dinge überhaupt sich noch lieber unterzuordnen als sie auf eine Stufe mit sich selbst zu stellen, möglichst alles, also auch die Menschen als Mittel für die eigenen Zwecke zu benutzen und sich selbst dadurch zum Herrn der Welt zu machen. Indessen läßt sich diese Neigung nicht als durchgängiges Merkmal der profanen Stellung zur Wirklichkeit bezeichnen.

Diese weltliche Gesinnung und Lebensführung, die sich an und für sich natürlich mit Religion verträgt, ist beim Atheisten ausgesprochenermaßen die einzige Art, sich zur Wirklichkeit zu stellen. Er will nichts anerkennen als den Menschen und die untermenschliche Natur. Er leugnet alles Übermenschliche. Und man kann noch einen Schritt weiter gehen und sagen: Die allgemeine menschliche Neigung, das eigene Ich obenan zu setzen und alles andere einschließlich der anderen Menschen sich nicht nur gleich zu achten, sondern unterzuordnen, ist für den Atheisten besonders charakteristisch. Da er nichts über sich kennt, fehlt ihm jede Hemmung des Triebes, sich selbst zum Herrn aller Dinge aufzuschwingen. Und daraus ergibt sich die oft zu beobachtende Tatsache, daß mit dem Abnehmen

der Religion die Neigung wächst, auch die anderen Menschen nur als Mittel für die selbstsüchtigen Zwecke des eigenen Ich zu benutzen. Atheismus ist also oft gekennzeichnet durch Egoismus. Freilich darf dieses Merkmal nicht als ein allgemeines, sondern nur als ein gelegentliches betrachtet werden.

Das Ich, von dem hier geredet wird, ist wieder wie vorhin bei der Religion das kleine, profane, um die leiblichen und die profanen geistigen Interessen kreisende Ich. Dieses Ich, das sich in der Religion dem Göttlichen und auch dem gotterfüllten eigenen tieferen Selbst unterordnet, setzt sich im Atheismus auf den Thron der Welt und macht sich selbst zum Mittelpunkt der Dinge, indem es alles andere im besten Falle neben sich, am liebsten aber unter sich stellt.

Aus dem Gesagten geht schon hervor, daß der Atheismus ebenso wie die Religion nicht bloß das erkennende Bewußtsein erfüllt, sondern eine im höchsten Grade praktische Angelegenheit ist. Nicht nur die Vorstellungen des Glaubens, sondern die gesamte Stellung des frommen Gemüts wird abgelehnt, die frommen Worte und Handlungen, die im Namen der Gottheit oder in der Richtung auf die Gottheit gesprochen oder getan werden, erscheinen dem Atheisten als absurd und überflüssig. Sie werden gemieden und verspottet. Und die atheistische Gesinnung breitet sich dann auf die gesamten Lebensverhältnisse aus. Die ehrfurchtsvolle, behutsame, zartfühlende Art des Verkehrs mit den Menschen und den Dingen, die der religiösen Einstellung des Geistes entspricht, ist beim Atheisten abgelöst durch eine gewisse Rücksichtslosigkeit, eine übermütige Leichtfertigkeit, ein keckes Umspringen mit Personen und Sachen, wobei das eigene Ich den einzigen Ruhepunkt bildet, das aber auch seinerseits durch Launen und Einfälle umgetrieben wird.

So hat der Atheismus zu allen Zeiten ausgesehen. Dies ist auch sein heutiges Gesicht. Der heutige Atheismus unterscheidet sich vom früheren nur dadurch, daß er weniger naiv ist, daß er mehr Gründe für seine Berechtigung anführt. Von diesen Gründen wird später zu reden sein. Hier galt es nur die Wesensmerkmale aufzustellen. Und die sind zu allen Zeiten und in der Sphäre jeder Religion die gleichen: bewußte und gewollte Ablehnung jeder Art von Hingabe an ein übermenschliches, göttliches Wesen, ausschließlich profane Gesinnung und Lebensführung mit einer Neigung zu radikalem Egoismus.

Es ist zum Verständnis der Sache unerläßlich, den begrifflichen

Gegensatz zwischen Religion und Atheismus mit aller Schärfe herauszustellen, in der Weise, wie das im Vorstehenden versucht worden ist. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß unter den Menschen, wie sie wirklich sind, Menschen mit ihrem Widerspruch, eine scharfe Scheidung zwischen Frommen und Gottlosen gemacht werden soll. Die Wirklichkeit zeigt eine Fülle von abgestuften Übergängen zwischen der Religion und ihrem Gegenteil. Insbesondere gibt es auf der einen Seite eine Gruppe von Menschen, die noch einen Rest von religiösen Vorstellungen und leisen religiösen Gefühlen besitzen, aber in ihrer praktischen Lebenshaltung sich so profan gebärden, daß sie in dieser Beziehung auf die Seite der Atheisten zu rechnen sind. Auf der anderen Seite stehen solche, die aus irgend einem Grunde sich theoretisch dem Atheismus verschrieben haben, die aber, ohne es zu wissen und zuzugeben, in ihrem praktischem Leben eine Gesinnung an den Tag legen, die sich nur aus nachwirkenden religiösen Impulsen erklären läßt. Und man wird sagen müssen, daß diese Typen, gerade in unserm verworrenen Geistesleben sehr verbreitet sind. Gerade bei uns in Deutschland, wo kaum jemand in seiner Jugend von religiöser Einwirkung ganz unbeeinflußt geblieben und wo andrerseits das öffentliche geistige Leben besonders stark mit atheistischen Gedanken durchsetzt ist, sind diese Übergangsformen besonders häufig anzutreffen. Aber ungeachtet dieses tatsächlichen Befundes mußten wir die Wesensgegensätze begrifflich so stark als möglich unterstreichen, um den Gegenstand, dem unsere ganze Untersuchung gilt, in möglichst helles Licht zu setzen.

II. Relativer Atheismus.

Mit dem, was bisher gesagt worden ist, sind nun bei weitem noch nicht alle charakterisiert, auf die im Laufe der Geschichte der Name „Atheisten" angewandt worden ist. Als gottlos sind nämlich von jeher nicht nur diejenigen bezeichnet worden, die überhaupt jede Art von Hingabe an ein höchstes Wesen ablehnen, sondern auch solche, die einer bestimmten Form des Gottesglaubens und der Gottesverehrung eine bestimmte andere Form der Religion entgegensetzen.

So sind die Juden und Christen von den Heiden des Atheismus bezichtigt worden, weil sie es ablehnten, die Gottheit in bildlichen Darstellungen zu verehren. So wird noch heute von Katholiken den evangelischen Kirchengebäuden der Charakter von Gotteshäusern abgesprochen, weil in ihnen die Gottheit nicht unter dem

sichtbaren Zeichen des nach römischem Ritus geweihten sakramentalen Elements gegenwärtig ist. So haben andrerseits die Juden und Christen den Heiden den Vorwurf der Gottlosigkeit zurückgegeben, weil sie die toten Götzen und nicht den wahren lebendigen Gott verehren.

Diese Neigung, die Frömmigkeit des andern, wenn sie abweichendes Gepräge trägt, zur Gottlosigkeit zu stempeln, hat ihren Grund offenbar darin, daß der religiöse Mensch die Gottheit nicht nur in einem unbestimmten gestaltlosen Kern seines Glaubens gegenwärtig findet, sondern daß ihm auch die ganz bestimmte Gestalt heilig ist, unter der er das Göttliche anzuschauen gewohnt ist, ja daß sogar alles, was überhaupt gewohnheitsmäßig in die Sphäre des Heiligen eingerechnet wird, für den Gläubigen an dem absoluten Wert des Göttlichen Anteil gewinnt. Daher fühlt sich das fromme Gemüt empfindlich verletzt, wenn die Kritik auch nur einen entfernteren Teil der heiligen Sphäre antastet, ganz besonders aber, wenn sie dem Allerheiligsten, der Gottesvorstellung selbst, nahe tritt. Alles oder nichts! — das ist ein Grundsatz, den man gerade bei religiös gestimmten Seelen nicht selten findet und der sehr leicht die Vorstellung erzeugt, es gebe außerhalb der bestimmten eigenen Religion nur Gottlosigkeit.

Innerhalb der christlichen Kultur werden als relativ atheistisch demnach alle diejenigen Formen der Religion empfunden werden können, die zu dem herrschenden christlichen Gottesglauben in Gegensatz treten. Um nun diesen Gegensatz zu verstehen, wird es unerläßlich sein, zuvor vom Christentum und vom christlichen Gottesglauben zu sprechen.

Die Aufgabe, den Begriff des Christentums zu finden, stößt auf dieselben Schwierigkeiten, deren wir bei der Begriffsbestimmung der Religion gedachten. Aber wie dort so muß auch hier im Interesse der wissenschaftlichen Erkenntnis der Versuch gewagt werden.

Das Christentum ist Gotteskindschaft oder innige Hingabe der menschlichen an die göttliche Persönlichkeit, eine Hingabe, die durch Christus in Sündern gewirkt wird und die den Antrieb zu freudiger Weltarbeit in sich enthält.

Der christliche Gottesglaube, der in der christlichen Frömmigkeit enthalten ist, ist zunächst der Glaube an Gott als Geist im höchsten Sinne des Wortes, d. h. an einen Gott, der in seinem innersten Wesen etwas ganz anderes ist als das, was wir sinnlich, äußerlich, materiell nennen und der dem menschlichen Geiste sich als heiliger

Geist innerlich mitteilt. Der göttliche Geist wird aber in der christlichen Frömmigkeit nicht als einer erlebt, der von aller Sinnlichkeit und Äußerlichkeit schlechthin abgeschlossen wäre. Im Gegenteil: es ist christliche Grundüberzeugung, daß Gott lebendig wirkt in der Natur und in der Geschichte. Der christlich Gläubige naht sich Gott nicht bloß mystisch im Innersten seiner Seele, sondern zugleich erlebt er ihn immer in einzelnen Geschehnissen des eigenen Lebens und des menschlichen Gesamtlebens. Gott ist für ihn der, der diese ganz bestimmte Welt in ihrer ganzen wunderlichen Eigentümlichkeit mit allen ihren Geheimnissen und Gegensätzen schafft und leitet. Diese Seite des christlichen Gottesglaubens kommt zentral darin zum Ausdruck, daß das Höchste, was der Mensch erlebt, die Erlösung, nicht bloß aus den dunklen göttlichen Tiefen des eigenen Selbst abgeleitet, sondern als Geschenk des in der Geschichte erschienenen persönlichen Erlösers empfangen wird. Und endlich: Gott, der lebendige Geist, bekundet seine Geistigkeit nach christlicher Überzeugung dadurch, daß er schöpferisch in der Welt den Geist verwirklicht und zur Herrschaft über das Sinnlich-Äußerliche emporführt, daß er Zwecke setzt und in der Welt verwirklicht und daß er insbesondere die Menschen zur innigen Gemeinschaft mit sich selbst erhebt und dadurch in eine höhere Weltordnung, das Reich Gottes, einführt.

Diese Gottesvorstellung entspricht der Höhenlage des frommen Erlebnisses, das dem Christentum wesentlich ist, des Erlebnisses der Gotteskindschaft. Hier handelt es sich auf der einen Seite um eine innige, innerliche Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste, die für den Menschen das Gefühl der vollendeten Freiheit, des Friedens mit Gott, der Sündenvergebung, der Unabhängigkeit von allen äußeren Zufällen in sich schließt. Auf der anderen Seite aber erkennt der Christ in tiefster Demut den gesamten Weltlauf wie sein eigenes Lebensschicksal in seiner ganz bestimmten geheimnisvollen Art als gottgesetzt an und verehrt darin mit Furcht und Zittern die allgewaltige Übermacht Gottes. Endlich aber eignet sich das Kind Gottes den göttlichen Weltzweck als den seinen an, bemüht sich in nachschaffendem Gehorsam diesem Zwecke gemäß zu leben und betrachtet den Weltlauf in kindlichem Vertrauen als unter der Leitung Gottes stehend.

Mit einem Wort: die christliche Frömmigkeit besteht darin, daß sich der Mensch hingibt an Gott als den lebendig zum Heil der Welt wirkenden Geist und daß er in dieser Hingabe selbst in

Gott ruht und durch Gottes Kraft auch seinerseits zu einem Geiste wird, der lebendig zum Heil der Welt wirksam ist. Oder noch kürzer ausgedrückt: der Mensch senkt sich in die göttliche Persönlichkeit hinein und wird dadurch zur wahrhaft menschlichen Persönlichkeit. Der Begriff der Persönlichkeit drückt am besten sowohl das Wesen Gottes aus als auch das Wesen des Gotteskindes, wie es im Christentum verstanden wird. Denn jeder Persönlichkeit ist es eigen, daß sie nach Zwecken wirksam ist und nach Zwecken die ihr zufällig gegebene Wirklichkeit gestaltet, wobei immer vorausgesetzt ist, daß sie einerseits geistige Tiefe besitzt, andrerseits sich in ganz bestimmten, eigentümlichen, individuellen Verhältnissen befindet. Geist, Individualität und die Verwirklichung des Geistigen im Individuellen — das sind die Wesensmerkmale der Persönlichkeit. Die göttliche Persönlichkeit ist Weltgeist, ist Weltindividualität und verwirklicht durch weltumspannendes Wirken den Geist in der Sphäre des Gegebenen. Die menschliche Persönlichkeit bildet einen verschwindenden Teil im großen Weltgetriebe, ist begrenzte Individualität und nimmt auf dem Boden dieser begrenzten Individualität stehend nur einen sehr unbedeutenden Anteil an der Verwirklichung des großen Weltzwecks. In dem christlichen Erlebnis der Gotteskindschaft nimmt die menschliche Persönlichkeit bewußten Anteil an dem Schaffen des göttlichen Geistes und erhebt sich dadurch zu der höchsten ihr möglichen Vollendung.

Wenn wir hiernach die Vorstellung der Persönlichkeit Gottes in dem beschriebenen Sinn als charakteristisch christlich festgestellt haben, so wird das wesentliche Merkmal des relativen Atheismus in der christlichen Kultur darin bestehen, daß der persönliche Gott geleugnet wird. Man kann für die Vorstellung des Einen persönlichen Gottes auch die Bezeichnung Monotheismus einführen. Dann ergibt sich der Satz, daß in der christlichen Welt der relative Atheismus in der Verneinung des Monotheismus besteht.

Solcher Formen des relativen Atheismus kann es unzählige geben. Ja man kann und muß sagen: alle Religionsformen, die es an irgendwelchen Stellen der Erde und zu irgendwelchen Zeiten gegeben hat, können, soweit sie selbst nicht monotheistisch sind, als relativer Atheismus empfunden werden. Um hier eine auch nur annähernde Vollständigkeit zu erreichen, müßte man alle wesentlichen Formen nicht monotheistischer Frömmigkeit aufzählen. Das liegt aber nicht in der Absicht unserer gegenwärtigen Untersuchung. Unser eigentliches Interesse hängt am absoluten Atheismus, und

daher werden uns hier nur solche Formen beschäftigen können, die erfahrungsgemäß leicht aus einem relativen in absoluten Atheismus umschlagen. Und sodann ist es nicht die gesamte Vergangenheit, die wir vor Augen haben, sondern da wir uns auf die Gegenwart beschränken wollen, so ist unsere Aufgabe noch enger begrenzt.

Es gibt heute unter uns hauptsächlich zwei Arten von Religion, die nicht monotheistisch sind und andrerseits, wie die Erfahrung zeigt, besonders leicht zum absoluten Atheismus führen. Es ist 1. die All-Verehrung oder der Pantheismus und 2. die Menschenverehrung oder der Anthropotheismus.

Der Pantheist beugt sich vor dem „All-Einen", das er entweder als All-Geist oder als All-Natur oder als das All-Eine schlechthin, d. h. als Substanz jenseits des Gegensatzes von Natur und Geist verehrt. Er betrachtet dieses All-Eine als das wahre Wesen, das sich in allen Einzeldingen als in seinen wechselnden Erscheinungen offenbart. Es leuchtet ihm aus der Sonne entgegen wie aus Christus, aus den Bäumen des Waldes wie aus den Gesteinen am Meer, aus der Geschichte des Menschen wie aus dem Leben der Tiere. Alle Dinge sind bei aller ihrer scheinbaren Verschiedenheit doch wesensgleich, insofern sich in ihnen allen das eine gleiche Urwesen offenbart. Dabei ist der Grad, in dem das Allgemeine einerseits, das Einzelne andrerseits betont wird, sehr verschieden. Bald steht der Pantheist so sehr unter dem überwältigenden Eindruck der großen Einheit, daß ihm das Einzelne zum wesenlosen Schein herabsinkt. Bald tritt ihm die bunte Fülle des unmittelbar Gegebenen so beherrschend ins Bewußtsein, daß das große Gemeinsame nur als der dunkle, geheimnisvolle Unter- und Hintergrund erscheint. Auf jeden Fall aber erschaut der Pantheist das Viele im Einen und das Eine im Vielen, und indem er diesen Zusammenhang mit Andacht und Ehrfurcht betrachtet, hat er Religion.

Der Pantheismus ist Religion. Das unterliegt gar keinem Zweifel. Der Pantheist betrachtet das große Eine durchaus als das, was ihm selbst und allen Dingen überlegen ist. Es ist ihm das schlechthin Absolute, dem er sich unbedingt und unmittelbar mit ganzer Seele ergibt. Es sind also alle Merkmale echter Religion vorhanden.

Wenn Spinoza die absolute Substanz nicht nur als Natur, sondern auch als „Gott" bezeichnet, so ist das keine Phrase, sondern tiefgefühlte Frömmigkeit. Und wenn Schleiermacher von „Anschauung und Gefühl des Universum", vom „Sinn und Geschmack

fürs Unendliche" oder gar vom „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" spricht, so ist das wiederum keine Redensart, sondern ein Ausdruck dessen, was ihm das Innerlichste und Heiligste ist. Goethe dichtet:

„Wenn der uralte
heilige Vater
mit gelassener Hand
aus rollenden Wolken
segnende Blitze
über die Erde sät,
küss' ich den letzten
Saum seines Kleides,
kindliche Schauer
treu in der Brust." —

Auch dies ist ein Zeugnis echtester Religion. Daß der Weltgeist Hegels nicht nur Gott heißt, sondern es für ihn auch ist, hat dieser Philosoph mit voller Deutlichkeit bekundet. Und sogar bei ausgesprochenen Naturalisten, die sich Pantheisten nennen, sind Spuren religiöser Stimmungen zu finden. David Friedrich Strauß beantwortet in seinem letzten Buch die Frage: „Haben wir noch Religion?" nicht mit einem runden Nein. Auch er weiß noch von einem „Gefühl fürs All" zu reden und empfindet eine geradezu erdrückende Abhängigkeit von der großen, allwirksamen Weltmaschine. Und endlich auch Haeckel spricht von der Unterwerfung unter das erhabene Substanzgesetz, von der Ruhe, die der Philosoph aus dem Gedanken schöpft, daß er dereinst ins All-Eine aufgehen werde, und von der wunderbaren Fülle der Offenbarungen der göttlichen Natur.

Also überall ist bei den Pantheisten, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, Religion zu finden, aber allerdings keine monotheistische Religion. Das All-Eine ist unpersönlich. Der persönliche Gott wird abgelehnt. Die Theologen innerhalb dieser Geistesrichtung, wie namentlich Schleiermacher und Biedermann, betonen freilich die nahe Verwandtschaft ihrer philosophischen mit der christlichen Gottesidee. Und es ist ihnen zuzugeben, daß sich der Gedanke des persönlichen Gottes in vieler Hinsicht mit dem des All-Einen und vor allem mit dem des All-Geistes nahe berührt. Aber andrerseits ist auch der Abstand, dessen wir später noch ausführlich gedenken müssen, nicht zu verkennen, und die genannten Theologen konnten eine Versöhnung beider Anschauungen nur dadurch zu stande bringen, daß sie die Aussagen über persönliche göttliche Eigenschaften als Hineinstrahlungen frommer Gemütszustände in das an sich unfaßbare Unendliche oder als sinnlich gefärbte symbolische Aussagen über den an sich unsinnlichen Weltgeist verstanden.

Die weltlichen Anhänger der führenden Pantheisten aber, deren Denken gröber organisiert ist als das der leitenden Geister, empfinden den Gegensatz zwischen Monotheismus und Pantheismus mit

besonderer Schärfe. Ihnen erscheint die Vorstellung des persönlichen Gottes als verwerflicher Aberglaube, der Pantheismus als die allein wahre Religion. Aber in sehr vielen Fällen verflüchtigt sich dann auch die religiöse Stimmung des Pantheismus. Das All-Eine wird seinen Bekennern aus einer Macht, vor der man sich in Demut beugt, zu einem kalten Begriff, durch den man die Welt bemeistert. Man setzt sich selbst auf den Weltenthron, und das All-Eine wird zu einem dienenden Geiste, der auf bequeme Art seinen Herrn über alle Klippen der Wirklichkeit hinwegträgt und so seine Herrschaft aufs beste sicher stellt. So wird der Pantheismus aus einem relativen zum absoluten Atheismus.

Schopenhauer hat das bekannte Wort geprägt, der Ausdruck „Pantheismus" sei nur eine höfliche Wendung für Atheismus. Wir können jetzt das Recht dieses Ausspruches ermessen. Er trifft nicht alle, aber viele, ja vielleicht die allermeisten, die sich Pantheisten nennen. Einige von ihnen, und zwar die Führer, sind wirklich fromm. Aber bei der großen Masse verfliegt das fromme Gefühl, und es bleibt nichts als profane Gesinnung zurück. In allen diesen Fällen wird allerdings der Pantheismus zur Phrase, zu einer höflichen Wendung für Atheismus, und zwar für eigentlichen, absoluten Atheismus.

Neben dem Pantheismus ist heute unter uns als zweite Form des relativen Atheismus eine religiöse Richtung bemerkenswert, die wir als Menschenverehrung oder Anthropotheismus bezeichnet haben. Die Gläubigen dieser Religion beugen sich vor dem Menschlichen. Natürlich ist nicht das profan Menschliche, das alltäglich Menschliche, das sie selber unmittelbar an sich haben, Gegenstand ihres frommen Aufschauens. Sie verehren vielmehr ein höheres Menschliches, ein übermenschlich Menschliches, das zwar im gewöhnlichen Menschen enthalten ist, aber doch über sein unmittelbares Ich hinausreicht.

In besonders merkwürdiger Form ist diese Religion von dem Franzosen August Comte ausgeprägt worden, in dessen Trinität die Menschheit als „großes Wesen" den höchsten Platz einnimmt, noch über dem „großen Fetisch" (der Erde) und dem „großen Medium" (d. h. dem die Erde umgebenden Weltall). Und zwar ist es die durch Altruismus geeinigte Menschheit, die als das Höhere über dem Einzelmenschen steht und die darum seine Verehrung verdient, wie denn auch in dem Kalender der neuen Religion die Tage die Namen aller derer tragen, die für die Menschheit gelebt haben.

Für die unmittelbare Gegenwart wichtiger sind drei deutsche Typen der Menschenverehrung. Sie sind bezeichnet durch die drei Namen Feuerbach, Marx und Nietzsche.

Für Feuerbach ist es der Mensch als Gattung, der beherrschend über dem einzelnen Individuum steht, der in verhüllter Form bereits der Gegenstand alles früheren frommen Glaubens gewesen ist und der sich heute dem Wissenden unverhüllt als das Wesen erweist, dem die höchste Verehrung gebührt. Feuerbach sagt gelegentlich auch von der Natur, daß sie über dem einzelnen Menschen steht. Aber die Menschheit ist doch noch über der Natur. Sie ist für Feuerbach das Heilige im engsten Sinne des Wortes.

Auch bei Marx und seinen Anhängern sind religiöse Stimmungen zu finden. Auch für sie ist der Mensch das höchste Wesen, aber nur der Mensch, wie er sich in der werdenden sozialistischen Gesellschaft offenbart. Das Proletariat, das vom sozialistischen Geiste beseelt ist, und durch die Kraft dieses Geistes den Sozialismus zu verwirklichen strebt, gilt den Marxisten als die höchste Offenbarung des Göttlichen und als diejenige Größe, die vor allen anderen eine geradezu religiöse Begeisterung zu erzeugen im stande ist. Das sozialistische Proletariat erscheint als der Weltheiland, der sich selbst und dadurch die Menschheit zu ihrem wahrhaft höheren Dasein erlöst. Diese Erlösung aber besteht in erster Linie darin, daß die Masse der Menschen aus einem Zustand übermäßiger Arbeit und unzureichenden körperlichen Wohlseins in ein Reich versetzt wird, wo sie bei beschränkter Arbeit nach Herzenslust ihr leibliches Leben genießen kann. Also der Gegenstand religiöser Stimmung ist hier die Menschheit, die sich selbst in einen Zustand höherer ökonomischer Vollkommenheit versetzt.

Und endlich ist Nietzsche in diese Gruppe zu rechnen. Als religiös kann man bei ihm die Gedanken vom Übermenschen und von der ewigen Wiederkunft aller Dinge bezeichnen. Unter ihnen nimmt aber die Idee des Übermenschen entschieden den Vorrang ein. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft hat den Sinn, daß jedes bestimmte einzelne Ding und jeder bestimmte einzelne Vorgang in dieser ganz bestimmten Wirklichkeit eine letzte, absolute Bedeutung hat, so daß diese Welt wert ist, unzählige Male wiederzukehren. Aber dieser Gedanke, der an Pantheismus erinnert, wird überboten durch den andern, daß der Übermensch der Sinn der Erde ist, d. h. eine höhere Art, die sich zur Menschheit verhält wie diese zum Geschlecht der Affen. Das Übermenschliche des Über-

menschen aber besteht darin, daß sein „eigener Wille zur Macht" völlig ungehemmt ins Große, Unbekannte strebt, unter Überwindung alles dessen, was ihm irgendwie hinderlich in den Weg treten mag. Hier entsteht also das Göttliche, soweit überhaupt von einem solchen die Rede sein kann, in dem einzelnen Menschen, der sich souverän über die Masse erhebt und durch freie Entfaltung seines Machtwillens zum Übermenschen wird.

Alle diese Verkündiger des Wertes einer höheren Menschheit bekämpfen den Monotheismus. Zwar ist persönliches Leben für sie wie für die monotheistische Religion der Inhalt des Göttlichen. Aber dieses persönliche Leben ist nicht etwas, was über dem Menschen als eine von ihm unterschiedene und ihn bestimmende, d. h. sein Schicksal setzende Weltmacht besteht, sondern es soll aus der Selbsttätigkeit des Menschen herausgeboren werden. Wir haben es also hier ohne Frage mit einem relativen Atheismus zu tun. Dieser Ausdruck ist denn auch in dieser ganzen Geistesrichtung nicht selten und sogar vielfach als Selbstbezeichnung zu finden. Feuerbach, die Marxisten, Nietzsche nennen sich selber „atheistisch", „gottlos" im Blick auf den Monotheismus.

Und dieser relative wird gerade in der besprochenen Richtung nicht selten zum absoluten Atheismus. Die Grenze zwischen dem gewöhnlich Menschlichen und dem höheren Menschlichen, wie es die Anthropotheisten verstehen und verehren, ist so fließend, daß die höhere Menschheit nur allzuleicht in die unmittelbar gegebene hinübergleitet, sodaß das Objekt frommer Stimmung verschwindet und schließlich in dem eigenen unmittelbar gegebenen kleinen Ich untergeht. In dieser Richtung bewegt sich die Masse der Anhänger von Feuerbach, Marx und Nietzsche. Die Gattung, die nach Feuerbach das Höhere über dem einzelnen Menschen darstellt, ist nach seiner eigenen Meinung andrerseits doch nur das Korrelat eines Begriffes, durch den der Mensch die Fülle der Individuen zusammenfaßt, also ein Gedanke, den schließlich der Einzelne faßt, um in der Welt eine beherrschende Stellung zu gewinnen. Kein Wunder, wenn da der Respekt vor der Gattung und damit jeder Rest von religiöser Stimmung verschwindet. Die sozialistische Gesellschaft ist nach der Aussage der Marxisten nur dazu da, damit jeder Einzelne in ihr ein möglichst hohes Maß von leiblichem Genuß und ein möglichst geringes Maß von körperlicher Arbeit erreicht. Da ist es nur allzu verständlich, wenn der Einzelne die Gesellschaft nicht als eine Größe betrachtet, vor der er sich beugt, sondern als ein Mittel, das dazu bestimmt

ist, seinen persönlichen Ansprüchen zu dienen. Und die Anhänger Nietzsches sind natürlich nicht durchgängig der Meinung, daß der Übermensch etwas Hohes, Seltenes, Fernes und daher mit scheuer Ehrfurcht zu Betrachtendes und sehnsüchtig zu Erwartendes ist. Vielmehr sind sie eher dazu geneigt, jeder sich selbst in seiner gegenwärtigen unmittelbar gegebenen Art als einen Übermenschen zu betrachten, der das Recht hat, seinen eigenen Willen zum alleinigen Maßstab seines Handelns zu machen, mag dieser nun auf Hohes oder Niedriges gerichtet sein.

Es liegt also wenigstens bei der Masse der Anhänger eine starke Tendenz auf absoluten Atheismus vor, eine Tendenz, die vielfach auch schon bei den Führern spürbar ist. Es ist auch schon bei ihnen ein gewisses Schwanken und Schillern des Ausdrucks zu bemerken, so daß man vielfach nicht weiß, ob religiös klingende Ausdrücke wirklich religiös gemeint oder ob sie nur Redensarten sind, die den religiös Gewöhnten den Religionsersatz empfehlen sollen. Bei Feuerbach sind die Stellen, die als Ausdruck eines Restes von religiösem Gefühl gedeutet werden können, so spärlich gesät, daß er ganz überwiegend den Eindruck eines völligen Atheisten macht. Die Marxisten können, selbst wenn sie über die „Religion der Sozialdemokratie" schreiben, die Frage nicht unterdrücken, ob es nicht eine Irreführung sei, wenn sie das, was sie beschreiben, noch als „Religion" bezeichnen. Bei Nietzsche nennt zwar der verabschiedete Papst den Propheten Zarathustra „den Frömmsten unter denen, die nicht an Gott glauben". Aber die Ausleger Nietzsches sind sich bis auf den heutigen Tag nicht einig darüber, ob man bei ihm in irgend einem Sinne von Religion reden kann.

Es ist freilich, wie die Geschichte zeigt, auch eine Wendung des Anthropotheismus zum Monotheismus und eine Umbiegung des letzteren in der Richtung auf den ersteren möglich. Vor allem ist hier die Theologie Albrecht Ritschls zu nennen, die mit ihrer starken Betonung des auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichteten Wirkens Christi als der höchsten Offenbarung Gottes dem anthropotheistischen Zuge ihrer Zeit entgegenkam. Doch wird in dieser theologischen Richtung von vorn herein und dann in steigendem Maße neben und über dem in der Menschengeschichte offenbaren Gott die geheimnisvolle Tiefe des Göttlichen betont, und neben der auf die Menschheit gerichteten Tugend der Nächstenliebe stehen von vorn herein und rücken immer mehr in den Vordergrund die spezifisch religiösen Tugenden des Gottvertrauens, der Demut und der Geduld

wie die spezifisch religiöse Betätigung im Gebet. Man kann sagen: es wird hier immer stärker der Anthropotheismus vom Monotheismus aufgesogen, sodaß die atheistischen Konsequenzen des ersteren ganz außer Betracht kommen. Sodann sind die „religiös-sozialen" Pfarrer der Schweiz zu nennen, die jetzt auch in Deutschland einzelne Anhänger gewonnen haben. Sie haben den chiliastisch-christlichen Gedanken, daß der lebendige Gott sein Reich auf Erden verwirklicht, mit Hegelscher Philosophie und sozialistischer Ökonomie verschmolzen und ihm die Wendung gegeben, daß die Sozialdemokratie die eigentliche Offenbarung des lebendigen Gottes in der Gegenwart ist. Auch hier werden die atheistischen Konsequenzen des radikalen Sozialismus vermieden, und es ist zu vermuten, daß diese Bewegung in steigendem Maße das spezifisch Sozialistische abstreifen und sich wieder mehr dem spezifisch Christlichen annähern wird.

Es gibt also auch eine Wendung des Anthropotheismus in der Richtung auf den vollen christlichen Gottesglauben. Aber es ist zu beachten, daß diese Wendung nicht spontan aus der inneren Triebkraft des Anthropotheismus erfolgt, sondern von Theologen, die aus uralter monotheistischer Überlieferung herkommen, in Anpassung an zeitgeschichtliche Strömungen vollzogen wird, wie genau das Gleiche auch beim Pantheismus zu beobachten war.

Rein auf sich selbst gestellt führt, wie die Geschichte zeigt, unter uns die Menschenverehrung ebenso wie die Allverehrung zunächst dazu, daß man die Verehrung eines persönlichen, lebendigen Gottes ablehnt, dann aber, und namentlich je mehr die Strömungen in die breiten Massen gehen, zu einer annähernden oder völligen Verflüchtigung jeder Art von religiöser Stimmung.

Wir kommen also zu dem Resultat, daß in unserer gegenwärtigen Lage der Pantheismus wie der Anthropotheismus, die zunächst nur als relativ atheistisch bezeichnet werden können, in ihrer Auswirkung zum absoluten Atheismus drängen.

Es muß ausdrücklich zum Schluß hervorgehoben werden, daß dieses Urteil über den Pantheismus und Anthropotheismus sich lediglich auf unsere gegenwärtige abendländische Lage bezieht. Im Morgenlande hat es von jeher einen Pantheismus und einen Anthropotheismus gegeben, der wirklich ernsthaft fromme Stimmung in sich schloß und der das ganze praktische Leben beherrschte. Im indischen Brahmanismus führt die Versenkung in das All-Eine wirklich zu einer echt religiösen Hingabe des eigenen kleinen Ich an eine schlechthin überlegene Macht und zur ernsten asketischen Unterdrückung

aller selbstischen Triebe. Im Buddhismus wird der Mönch, der sich in der ständigen Betrachtung der Nichtigkeit aller Dinge und in Sonderheit der Wesenlosigkeit des eigenen individuellen Daseins übt und dadurch vom Haften an den Dingen loskommt und in die Ruhe des Nirvana aufsteigt, zu einem wirklich heiligen Menschen, der seine Heiligkeit in ernster Lebenspraxis zu bewähren trachtet und vom Volke mit ehrfurchtsvoller Scheu behandelt wird.

Im Abendlande scheint derartiges nicht möglich zu sein. Hier ist der personalistische Geist — unter starker Mitwirkung des Christentums — von einer solchen Macht, daß man sich auf die Dauer nur vor einem höchsten Wesen beugen kann, das im Vollsinn Persönlichkeit ist, nicht aber vor einem bloßen Zustande, sei es (pantheistisch) vor einem allgemeinen Weltzustande oder (anthropotheistisch) vor einem Menschheitszustande. Es scheint, daß diese Arten von Frömmigkeit unter uns höchstens theoretisch, literarisch als gelegentliche Stimmungen Bestand haben, nicht aber oder doch nur in Ausnahmefällen als ernsthafte die gesamte Lebenspraxis durchdringende Geistesrichtungen auftreten können. Bezeichnend für diese Art — um nur wenige große Beispiele zu nennen — sind Goethe und Schopenhauer. Goethe bekannte sich zum Pantheismus, aber doch nur in ganz bestimmter Lebenslage: „Als Naturforscher bin ich Pantheist." Er war aber weit entfernt davon, sein Leben der ständigen Kontemplation des All-Einen zu weihen. Schopenhauer pries die Askese als die höchste Stufe der Verneinung des Willens zum Leben und schwärmte für den Buddhismus. Aber das war bei ihm nur eine theoretische Schwärmerei. Es fiel ihm gar nicht ein, mit asketischer Praxis Ernst zu machen. Er blieb für seine Person auf dem nach seinem eigenen Urteil minder hohen Standpunkt des betrachtenden Philosophen stehen, der die Welttragödie anschaut und zu der Meinung kommt, es wäre besser aus der Welt zu fliehen, der aber sich nicht entschließen kann, die Weltflucht persönlich durchzuführen.

So die führenden Geister. Und was von ihnen gilt, trifft bei den Geführten in verstärktem Maße zu. Es scheint in der Tat, daß unter uns echte Frömmigkeit nur in personalistischer Form möglich ist und daß der Pantheismus und der Anthropotheismus, so sehr sie an sich als wirkliche Religion zu betrachten und anderwärts auch als wirkliche Religion aufgetreten sind, doch in unserer christlich-abendländischen Kultursphäre in der Regel einen Schritt auf dem Wege zum völligen Atheismus bedeuten.

2. Kapitel: Ursachen des Atheismus.

Der Atheismus im eigentlichen Sinne, wie wir ihn im ersten Kapitel kennen gelernt haben, d. h. die bewußte Leugnung jeder Art des Göttlichen, wie auch der relative Atheismus oder die bewußte Leugnung der bestimmten herrschenden Form des Gottesglaubens, ist nichts Selbstverständliches und Natürliches. Selbstverständlich ist vielmehr, daß der religiöse Trieb nicht ruht, bis er sich an ein Absolutes klammert, daß der Mensch als schwaches und begrenztes Wesen sich von Mächten und Wesen umgeben findet, denen er sich nicht gewachsen fühlt, und daß er vor allem, wo eine starke religiöse Tradition vorhanden ist, durch den frommen Gemeingeist angeleitet wird, das Göttliche in einer bestimmten Form anzuschauen und zu verehren. Und dann wird es die Regel sein, daß das einzelne Individuum sich in diesen Gemeingeist einfügt und sich die herrschende Form der Frömmigkeit zu eigen macht.

Aber wie kommt es, daß sich der Mensch gegen das Heilige aufbäumt und sich selbst zum Herrn der Welt aufschwingt? Das bedarf der Erklärung. Sie soll im Folgenden versucht werden. Und zwar wollen wir dabei so verfahren, daß wir zunächst die theoretischen Gründe anführen, auf welche die Atheisten bewußt zurückgreifen, um ihre Gottesleugnung zu erklären. Sodann soll der praktischen Motive gedacht werden, die mehr oder minder bewußt der Gottesleugnung zugrunde liegen.

I. Theoretische Gründe.

Als theoretischer Grund für atheistische Gesinnung und Lebensführung wird in der Regel zunächst eine philosophische Weltansicht ins Feld geführt. Und zwar begegnen uns in der Gegenwart vor allem zwei philosophische Richtungen, die monistische und die pluralistische.

Auf diese Weltanschauungen führt uns in der Regel sowohl der absolute wie der relative Atheismus unserer Tage zurück. Wir können hier daher von diesem Unterschiede des relativen und absoluten Atheismus absehen. Dabei ist noch im voraus zu bemerken — was sich schon aus dem früher Gesagten ergibt — daß die genannten Weltanschauungen nicht zum absoluten Atheismus führen müssen. Vielmehr kann der Monismus zu einer pantheistischen, der Pluralismus zu einer anthropotheistischen Religion führen. Auch können beide Weltanschauungen zum Ausgangspunkt für christlich-

theologische Systeme werden. Beides zeigt die Geschichte, wie aus unseren früheren Andeutungen hervorgeht. Wenn wir nun aber vom radikalen Atheismus ausgehen und rückwärts schreitend nach den nächsten theoretischen Gründen fragen, so begegnet uns in unserm heutigen Geistesleben meist der Hinweis auf eins jener Systeme. Wir haben uns also zunächst mit dem Monismus und Pluralismus näher zu beschäftigen und dann nach den tieferen Gründen dieser Weltanschauungen weiterzuforschen.

Monismus, d. h. diejenige Ansicht der Dinge, die in der Neuzeit besonders eindrucksvoll und einflußreich von Spinoza, Hegel, Schopenhauer und Haeckel ausgebildet und von unzähligen anderen nachgedacht und nacherlebt worden ist, ist eine Philosophie, die von der Voraussetzung ausgeht, daß alle Dinge wesensgleich sind und daß in dem Wesen, das in ihnen allen zur Erscheinung kommt, ihre Einheit besteht. Die nähere Bestimmung dieses allgemeinen Wesens der Dinge fällt in den einzelnen Systemen sehr verschieden aus. Da es uns hier nur auf eine grundsätzliche, vom einzelnen abstrahierende Auffassung ankommt, so können wir von der Fülle der Modifikationen und Unterarten des Monismus absehen und können uns darauf beschränken, an die Haupttypen zu erinnern. Der Monismus läßt in seiner reinsten, spinozistischen Form das allgemeine Wesen der Dinge ganz ohne positive nähere Ausdeutung. Er hat zu seiner Grundlage die Anschauung der Einheit von Leib und Seele, von „Ausdehnung und Denken", wie sie sich unmittelbar im menschlichen Individuum darstellt. Diese Anschauung wird verallgemeinert: alle Dinge sind einerseits Denken, andrerseits Ausdehnung. Und von dem allgemeinen Wesen wird dann nur ausgesagt, daß es als „Substanz" allen Dingen als deren „Modifikationen" zugrunde liegt und sich in allen durch zwei Attribute, durch Denken und Ausdehnung, darstellt. Neben diesem Monismus der Substanz ist als zweiter Haupttypus der Monismus des Geistes zu nennen. Er geht nicht wie jener von einer Gleichsetzung der Innen- und Außenwelt aus, sondern betont das Innenleben als Kern der menschlichen Individualität, und indem er diese Anschauung verallgemeinert, sagt er, daß Geist das allgemeine Wesen aller Dinge sei. Je nachdem nun innerhalb des Geisteslebens eine bestimmte Seite hervorgehoben wird, ergeben sich Unterarten dieses Monismus. So handelt es sich z. B. bei Hegel im Weltgeschehen um ein allgemeines Denken, bei Schopenhauer um ein allgemeines Wollen, bei Eduard von Hartmann um ein allgemeines Unbewußtes. Drittens endlich ist der Monismus

der Natur zu nennen, der am Ich den Leib als das eigentlich Wesenhafte hervorhebt und dann, indem er diese Hervorhebung verallgemeinert, von allen Dingen behauptet, sie seien wesentlich körperlicher Art. Daraus folgen wieder Unterschiede, je nachdem man das Körperliche rein als Maschine oder als mit primitiven seelischen Funktionen behaftet vorstellt. Es ergibt sich auf der einen Seite der mechanische Naturalismus, der die Welt als eine große Maschine, auf der anderen Seite der animalische, der sie als ein großes Tier, als ein brütendes Ungeheuer betrachtet. Haeckels Monismus schillert in diesen beiden Richtungen.

So betonen die monistischen Systeme die Gleichheit des Wesens aller Dinge. Sie heben aber auch die Gleichheit ihres Wirkens hervor. Sie sehen in der Welt das Gesetzmäßige als das eigentlich Herrschende an. Demgegenüber betrachten sie das Einzelgeschehen als das minder Bedeutende, weil den Gesetzen „Unterworfene". „Nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden" — dieses Goethewort ist ein Lieblingszitat monistischer Schriftsteller. Natürlich bleiben die Monisten nicht bei einer Mehrheit von Gesetzen stehen. Ihre Tendenz geht dahin, ein einziges Weltgesetz aufzustellen, und sie finden es eben in dem Einen Wesen, das allen Einzeldingen zugrunde liegt und das nicht nur der Grund ihres Seins, sondern auch der Grund ihres Wirkens ist.

In dieser Art des Monismus liegt nun der nächste Grund für die theoretische Kritik, die an der monotheistischen Weltanschauung geübt wird und die teils zum Pantheismus, teils zum radikalen Atheismus führt. Der Nerv aller monistischen Einwände gegen den Monotheismus ist dieser: der persönliche Gott ist ein Einzelwesen, das als solches von anderen Einzelwesen unterschieden und gegen sie abgegrenzt ist, ein Anderes, ein Fremdes, ein Jenseits ihnen gegenüber bildet. Und mag man es auch auf die ganze Welt beziehen, so bleibt es ein anderes, jenseitiges Wesen dieser ganzen Welt gegenüber, das gegen sie abgegrenzt und also durch sie beschränkt ist. Ein solches Einzelwesen kann aber nicht ein wahrhaft absolutes Wesen sein. Ein solches ist nur das allgemeine Wesen aller Dinge, das als das wahrhaft Seiende nicht nur allen wirklichen, sondern auch allen möglichen Erscheinungen zu grunde liegt und daher das allein wahrhaft Unendliche ist. Und was die Wirkungsweise des höchsten Wesens betrifft, so wird an der Betätigung des persönlichen Gottes das Willkürliche, Unberechenbare, rein Positive bemängelt. Insbesondere findet man es absurd, daß

das höchste Wesen sich in einer besonderen geschichtlichen Erscheinung geoffenbart haben soll. Man bemüht sich Christus zu nivellieren oder wohl gar ihn ganz aus der Geschichte zu entfernen. Demgegenüber betont man die Gesetzlichkeit im Wirken der höchsten Einheit und bekennt mit David Friedrich Strauß: „Das ist nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen."

Man illustriert diesen Gegensatz gern durch den Hinweis auf den Wechsel des äußeren Weltbildes. Im Altertum habe die Ansicht, daß dieser unser bestimmter Planet den Mittelpunkt der Welt bilde, einen Anhalt dafür geboten, den Charakter des Besonderen, Einzelnen in das Wesen der Gottheit aufzunehmen. Seit Kopernikus dagegen sei die Erde zu einem schwebenden Stäubchen im unendlichen Weltall geworden. Dadurch sei, wie David Friedrich Strauß es ausdrückt, gewissermaßen „Wohnungsnot" an den lieben Gott herangetreten, oder abstrakter gesagt, es sei heutzutage ungereimt, ein beschränktes Einzelwesen als höchstes Wesen zu betrachten.

Bei den Naturalisten tritt der Gegensatz gegen den Monotheismus in verschärfter Form auf. Sie setzen nicht nur dem Besonderen das Allgemeine, sondern auch dem Geistigen das Geistlose gegenüber. Sie werden nicht müde, darauf hinzuweisen, daß die Wirklichkeit voll des Sinnlosen, Zweckwidrigen sei, so daß es den Tatsachen widerspreche, wenn man behaupte, es walte in den Dingen ein zielbewußter Geist.

Das gemeinsame Merkmal aller monistischen Bekämpfungen des persönlichen Gottes bleibt dieses: nicht das Besondere, sondern nur das Allgemeine kann das höchste Wesen sein. Vielfach wird die Kritik auch so ausgesprochen: die Annahme des persönlichen Gottes ist Anthropomorphismus. Auch diese Formulierung hat in monistischen Systemen keinen anderen Sinn als den bezeichneten. Sie will sagen: der Mensch als ein ganz bestimmtes, einzelnes, von anderen verschiedenes Wesen behauptet, das höchste Wesen sei ihm gleich. Dabei wird aber natürlich von den Monisten die Wesensgleichheit des Menschen mit dem allgemeinen Wesen vorausgesetzt. Der Mensch ist den Monisten dasselbe wie das All, er ist wie dieses Einheit von Geist und Körper oder wesentlich Geist oder wesentlich Körper. Der „Anthropomorphismus" als Vorwurf hat hier nur den Sinn, daß man nach monistischer Ansicht im Monotheismus ein Wesen als das höchste betrachtet, das wie ein einzelner Mensch vorgestellt wird. Wir kommen also auch hier auf den Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen hinaus.

Geht man nun dem Monismus weiter auf den Grund, so begegnet man vielfach und zwar seit dem vorigen Jahrhundert in steigendem Maße, dem Versuch, diese Weltanschauung durch den Hinweis auf Gegenstände der Erfahrung zu begründen. Man weist hin auf das, was man unmittelbar an sich erlebt, auf die eigene Einheit von Leib und Seele oder auf das Übergewicht der Seele oder des Leibes und sucht und findet Analogien in der umgebenden Welt. Namentlich die Naturalisten bemühen sich um einen solchen Erfahrungsbeweis. Sie weisen hin auf den durchgängigen Zusammenhang zwischen Leib und Seele, den sie als Abhängigkeit des sogenannten Seelischen vom Leiblichen verstehen. Sie weisen hin auf die dem ersten Augenschein nach rein mechanische Art der ungeheuer ausgedehnten sogenannten toten Natur und sie suchen dann besonders eifrig unter Benutzung der Darwinschen Theorie den Satz zu erhärten, daß der menschliche Geist nur scheinbar einen Gegensatz zur sogenannten toten Natur bildet, daß er vielmehr in Wirklichkeit sich nur als eine Modifikation äußerer Naturvorgänge darstellt, als das Produkt einer Jahrmillionen umfassenden ganz allmählichen Veränderung in der Lage der Elemente, aus denen sich das Weltall aufbaut. Auch im Lager des spiritualistischen Monismus hat man viel Fleiß auf den Erfahrungsbeweis verwandt, wie namentlich die „Philosophie des Unbewußten“ erkennen läßt.

Aber die Erfahrung ist nicht die letzte Quelle, auf die sich der Monismus beruft. Sie kann es auch nicht sein. Die Erfahrung, mag sie auch noch so weit ausgedehnt werden, gibt immer nur einen fragmentarischen Einblick in die Wirklichkeit. Und mag man in der Erfahrung auch noch so viele gleiche Dinge und noch so viele gesetzlich wiederkehrende Vorgänge entdeckt haben. Die Erfahrung kann niemals zeigen, daß alle Dinge einander wesensgleich und alle Vorgänge gesetzlich sind. Auf diese letzte Allgemeinheit kommt es aber dem Monismus gerade an. Und so ist denn bei den Monisten in der Regel die Erkenntnis lebendig, daß das Innerste der Dinge, ihr eigentlich Wahres, d. h. ihr allgemeines Wesen, nicht aus irgendwelchen äußeren Eindrücken entnommen werden kann. Vielmehr sehen sie sich alle genötigt, auf ein tiefer liegendes Seelenvermögen zurückzugreifen.

Dieses Seelenvermögen ist die Vernunft. Vernunft ist hier verstanden als das vergleichende Denken, als das Denken in Begriffen, als das Denken, das vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigt, das hinter den einzelnen Erscheinungen das gemeinsame

Wesen, hinter den einzelnen Wirkungen das allgemeine Gesetz zu entdecken sucht.

Daß Vernunfttätigkeit in diesem Sinne die psychologische Wurzel alles Monismus ist, kann nach allem Vorangegangenen nicht zweifelhaft sein. Ja, man kann sagen: der Monismus ist die rationale Weltanschauung schlechthin. Trachtet er doch danach, nicht nur methodisch irgendwelches Allgemeine in irgendwelchem Besonderen aufzusuchen, sondern vielmehr danach, das Allgemeine schlechthin in der Gesamtheit des Besonderen zu entdecken.

Zu dieser Hochschätzung der Vernunft als der eigentlichen Erkenntnisquelle des letzten Seins bekennen sich denn auch alle Monisten unumwunden. Selbst bei Haeckel, also einem Naturalisten, nach dessen Theorie alles Denken nichts anderes sein soll als ein zufälliges Zusammentreffen rein physikalischer Vorgänge, findet man doch andrerseits — in merkwürdigem Widerspruch zu seiner metaphysischen Ansicht vom Inhalt der Wirklichkeit — den Satz: „Die Vernunft ist das höchste Gut des Menschen."

Von diesem Standpunkte der Vernunft wird nun der monotheistische Gottesglaube erkenntnistheoretisch bemängelt. Als psychologischer Ort der Glaubenserkenntnis wird die „Vorstellung" genannt, die man auch speziell, um gleich die Minderwertigkeit des Glaubens zu kennzeichnen, mit dem Namen „Phantasie" belegt. Darunter wird in den rationalistisch-monistischen Systemen eine Seite des Seelenlebens bezeichnet, die mitten inne zwischen Vernunft und Sinnlichkeit liegt, und zwar so, daß die Vernunft als das höchste, die Sinnlichkeit als das niederste, die Vorstellung als das mittlere unter den drei Erkenntnisvermögen gilt. Vom Standpunkte der Vernunft als der Königin im Reich der Erkenntnis betrachtet liegen die Dinge nun so, daß das Erkennen durch sie selbst, die Vernunft, seinen Abschluß und seine Krönung findet, indem sie das Allgemeine in seiner Allgemeinheit erkennt. Es fängt bei den Sinnen an mit der naiven Auffassung des Besonderen als Besonderen. Dazwischen aber liegt die Vorstellung, die schon das Allgemeine erfassen will, es aber doch erst unter der Form des Besonderen erfassen kann. Diese Auffassung des Erkenntnisprozesses, die hier in Anlehnung an Hegelsche Ausdrucksweise wiedergegeben wurde, insbesondere die Unterordnung der religiösen Vorstellung unter das vernünftige Denken, ist allen monistischen Systemen im wesentlichen gemeinsam.

Die religiöse Vorstellung ist nun nach dieser Theorie von der Art, daß sie das Allwesen, also das schlechthin Allgemeine erfassen

will, es aber nur in der Form des Besonderen erfaßt, d. h. als ein Einzelwesen, das dem erkennenden Ich und allen Einzeldingen überhaupt als ein besonderes, Jenseitiges gegenübersteht und nicht als gleichmäßig, gesetzmäßig, sondern als abrupt und unberechenbar wirkend und sich offenbarend gedacht wird.

Wir kommen also zu dem Resultat, daß es im Monismus eigentlich die menschliche Vernunft ist, die gegen den Monotheismus sich auflehnt. Sie als das Denken des Allgemeinen kann es nicht fassen, daß das höchste Wesen etwas anderes sein soll als der Inhalt des höchsten, abstraktesten Begriffes, den sie überhaupt zu fassen fähig ist, d. h. als das allgemeine Wesen der Dinge schlechthin. Demgegenüber empfindet sie es als eine Trübung, ja als eine Verfälschung der Wahrheit, wenn dem höchsten Wesen etwas beigemischt sein soll, was in irgend einer Form den Stempel des Sinnlichen, Einzelnen, Besonderen an sich trägt.

Wir werden später auf diesem Wege der Erforschung der Gründe des Monismus noch weiter gehen. Zunächst müssen wir die andere Gruppe philosophischer Systeme ins Auge fassen, die hinter der heutigen atheistischen Bewegung steht und deren Grundsätze als Gründe für atheistische Gesinnung und Lebensführung geltend gemacht werden.

Die Weltanschauung, die von August Comte den Namen Positivismus erhalten hat und die mit mancherlei Abwandlungen seitdem häufig vertreten worden ist — man denke an J. St. Mill in England, an Mach und Avenarius, an Laas und Vaihinger in Mitteleuropa — und die vor allem durch Feuerbach, die Marxisten und Nietzsche weite Verbreitung gefunden hat, betont im Gegensatz zum Monismus die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge. Man bezeichnet sie daher am besten als Pluralismus. Auch Individualismus könnte sie heißen, wenn dieser Ausdruck nicht schon zu abgegriffen wäre. Es wird von diesen Denkern Wert gelegt auf die bunte, wechselnde Fülle des Wirklichen. Der Satz des Heraklit, daß alles fließt, ist einer ihrer Lieblingsgedanken. Das im Raum sich bewegende und in der Zeit sich verändernde ist ihnen das Wirkliche schlechthin. Dagegen haben sie eine Scheu vor der Annahme von höheren Einheiten in und hinter den Dingen. Dergleichen erscheint ihnen nebelhaft und ungewiß.

Der Umfang, in dem höhere Zusammenhänge innerhalb der Mannigfaltigkeit des Wirklichen anerkannt werden, ist bei den einzelnen Pluralisten verschieden. Man kann allerdings sagen: es

besteht eine gewisse Tendenz, alles zu leugnen oder doch zu bezweifeln, was über das unmittelbar gegebene Einzelne hinausliegt, aber ganz ohne dergleichen kommt am Ende doch kein Pluralist aus. Zunächst wird in der Regel dualistisch unterschieden zwischen dem Menschen und der Natur, wobei dann von der Menschheit angenommen wird, daß sie unter sozialen Gesetzen, und von der Natur, daß sie unter Naturgesetzen steht. Aber in der Menschheit heben sich dann für die Betrachtung, die immer ängstlicher nur das unmittelbar „Gegebene" gelten lassen will, die einzelnen, von einander unterschiedenen und mit einander kämpfenden Individuen heraus, und ebenso werden in der gesamten Natur die einzelnen von einander unterschiedenen und mit einander kämpfenden Dinge hervorgehoben. Die Gesetze treten zurück und erscheinen nicht mehr als das Beherrschende, sondern als etwas Untergeordnetes, ja als etwas, dessen Existenz durchaus zweifelhaft ist. Am weitesten gehen die, welche auch die Wesenhaftigkeit des einzelnen Ich und die Wesenhaftigkeit der einzelnen Naturdinge leugnen und nur ein Chaos von Empfindungen und Bewegungen zurückbehalten. Mit dem ersten der drei genannten Typen deckt sich ungefähr die Anschauung Feuerbachs und der Marxisten, mit dem zweiten im ganzen der Standpunkt Nietzsches, mit dem dritten der Empiriokritizismus. Doch finden sich bei allen diesen Philosophen mancherlei schwankende Aussagen, so daß ihre Philosophien nicht einer der geschilderten Unterarten des Pluralismus restlos eingeordnet werden können. Am populärsten ist unter diesen Anschauungen die erste, welche die Gesetze der Natur und der Gesellschaft als reale Mächte anerkennt. Auch die zweite Ansicht, wonach es sich in der Wirklichkeit wesentlich um einen Kampf individueller Willen und individueller Naturkräfte handelt, erfreut sich, namentlich unter den Anhängern Nietzsches, zahlreicher Freunde. Die letzte Anschauung, die in der Auflösung aller höheren Zusammenhänge am weitesten geht, genießt in den Kreisen von Gelehrten, die dem wirklichen Leben fern stehen, eine gewisse Anerkennung.

So verschieden aber nun auch die pluralistischen Anschauungen aussehen mögen — gemeinsam ist ihnen allen die Ablehnung des Monotheismus. Wenn man sich höchstens bis zu der Zweiheit von Natur und Menschen erheben kann, so ist man natürlich nicht in der Lage, darüber hinaus eine höhere Einheit, geschweige denn eine beherrschende geistig-persönliche Macht anzuerkennen. Nur ganz peripherisch und nebelhaft erscheint bei den Pluralisten ge-

legentlich der Gedanke des Monismus. Es wird als möglich angenommen, daß man vielleicht einmal zu einer letzten Einheit alles Wirklichen vordringen könnte. Aber dieser Gedanke hat für die pluralistischen Philosophien keine aufbauende Bedeutung. Und wenn schon der Monismus, so wird natürlich erst recht der Monotheismus abgelehnt. Die Pluralisten stehen so sehr unter dem überwältigenden Eindruck der bunten Fülle des Wirklichen, daß es ihnen schwer wird, den Gedanken des höchsten Zusammenhanges zu fassen.

Die pluralistische Ablehnung des Glaubens an einen persönlichen Gott ist von der monistischen wesentlich verschieden. Die Monisten bemängelten, daß der Monotheismus das Moment des Besonderen, Individuellen unmittelbar in das Wesen des Allgemeinen, Universellen aufnimmt. Der Pluralismus hingegen lehnt die Idee eines umfassenden höchsten Wesens überhaupt ab, weiß nichts von einem Absoluten in dem Sinne einer Macht, der alles einzelne unterworfen ist. Für ihn ist nicht ein umfassendes Wesen, sondern das viele und von einander verschiedene einzelne das eigentlich Wirkliche. Dort also die Ablehnung des Monotheismus, weil er ein besonderes zugleich als höchstes setzt, hier umgekehrt, weil er über dem vielen einzelnen ein umfassendes Höchstes setzt.

Graben wir nun tiefer und fragen nach der psychologischen Wurzel des Pluralismus, so fällt sofort in die Augen, daß er seinen Ursprung einer intensiven Einstellung des Geistes auf die Erfahrung verdankt. Avenarius schrieb eine „Kritik der reinen Erfahrung", und auch bei allen anderen Vertretern dieser Richtung wird immer wieder auf die „reine Erfahrung" verwiesen als auf die wahre, ja einzige Quelle der Erkenntnis alles dessen, was wirklich ist. Es handelt sich dabei aber wesentlich um sinnliche Erfahrung, um das, was unsere Empfindungen vermitteln (wie denn das grundlegende Werk von Mach der „Analyse der Empfindungen" gewidmet ist). Der Pluralismus ist recht eigentlich Sensualismus. Das Sinnliche ist ihm das Wirkliche, wie schon Feuerbach und die Marxisten betonen. Die Sinnestätigkeiten gelten durchaus als die beherrschenden und eigentlich wertvollen Erkenntnisfunktionen. Alle sonstigen Seelenvermögen, also auch die Vernunft und alle Arten von Vorstellungen, nehmen eine dienende Stellung ein. Sie sind nur dazu da, um die Sinneswahrnehmungen zusammenzufassen und dadurch neue Sinneswahrnehmungen zu erleichtern, wie überhaupt (biologisch) die sinnliche Existenz des lebenden Individuums zu erhalten und zu fördern.

Der Wahrheitswert dieser zusammenfassenden Erkenntnisfunktionen bemißt sich nach ihrem Verhältnis zur Sinnlichkeit. Je weiter sie sich davon entfernen, desto weiter entfernen sich sich von der Wahrheit und werden zur bloßen Hypothese, ja zur bloßen Fiktion und Illusion. Die Annahmen von Ichen und Substanzen, von objektiven Ideen und Gesetzen und alles Verwandte werden mehr oder minder entschieden in dieses Reich des Nichtwirklichen oder wahrscheinlich nicht Wirklichen verwiesen, weil sie nicht auf reiner, d. h. sinnlicher Erfahrung beruhen, sondern auf künstlichen „Hineintragungen", „Introjektionen" höherer Wirklichkeiten in die sinnliche Welt, auf willkürlichen „Anthropomorphismen" und „Personifikationen".

Unter diesen vermeintlichen Erkenntnisinhalten gelten den Pluralisten natürlich die umfassendsten, nämlich die monistische Annahme einer Weltsubstanz und die monotheistische eines Welt-Ich, als ganz besonders bedenklich, weil sie sich weiter als irgend welche anderen Vorstellungen von der sinnlichen Basis der Erkenntnis entfernen. Die Monisten und Monotheisten gelten ihnen, um mit Nietzsche zu reden, als „Hinterweltler", weil sie hinter der sinnlichen Wirklichkeit noch eine zweite übersinnliche oder unsinnliche erdichten.

Die erkenntnistheoretische Ablehnung des monotheistischen Gottesglaubens lautet also bei den Pluralisten umgekehrt wie bei den Monisten. Der Glaube ist unwahr, nicht weil er zu sinnlich, sondern weil er nicht sinnlich genug ist.

Wir sind hiermit an zwei wichtigen Punkten zu den letzten theoretischen Gründen vorgedrungen, aus denen der Monotheismus bestritten wird, und die daher wichtige Antriebe zum Atheismus in sich enthalten. Wir haben sie gefunden einerseits in der Betonung des vergleichenden Denkens oder der Vernunft (woraus der Monismus erwächst), andrerseits in der sinnlichen Empfindung als der grundlegenden Erkenntnisquelle (woraus der Pluralismus entspringt).

Wir müssen nun wieder einen Schritt weitergehen und fragen, ob diesen theoretischen Gründen etwa irgend welche praktischen Motive zugrunde liegen, und ob es etwa noch sonst praktische Motive gibt, die den Menschen vom Gottesglauben zum Atheismus treiben.

II. Praktische Motive.

Sowohl die monistische wie die pluralistische Ansicht der Dinge ist nicht einfach ein naiver Niederschlag der objektiven Wirklichkeit im Subjekt, sondern ist in hohem Maße subjektiv bedingt. Ohne

Frage sind es wichtige Seiten der Außenwelt, die sich in diesen Anschauungen der Dinge Geltung verschaffen. Aber auch der Beitrag, den das Ich zur Erkenntnis leistet, ist hier und gerade hier sehr beträchtlich. Und zwar ist es im Subjekt kein bloß „uninteressiertes" Betrachten der Dinge, sondern ein Erfassen des Seienden, das von stärkster innerer Anteilnahme getragen ist.

Wir erkennen, weil wir erkennen wollen. Das gilt hier in ganz besonderem Sinn. Die Vernunft als das Denken des Allgemeinen beruht auf dem Willen zum Denken des Allgemeinen. Der Mensch sucht in der Welt das ihm selbst Verwandte. Darum vergleicht er alle Dinge mit sich selbst, um zu erfahren, ob nicht wenigstens irgend eine Ähnlichkeit zwischen dem eigenen Ich und den Dingen besteht. Und er vergleicht dann auch die Dinge unter einander, um zu erfahren, ob er dem, was ihm bereits bekannt ist, nicht noch anderes Gleiches oder wenigstens Ähnliches anreihen kann, so daß er den Kreis des ihm Bekannten erweitert. Der Vernunft liegt das Suchen nach dem Gleichen, das Habenwollen des Gleichen zugrunde. So ist sie dem Willen aufs nächste benachbart, ja eigentlich ein Kind des Willens. Und also ist der Monismus, diese ureigenste Ausgeburt des vernünftigen Denkens, im letzten Grunde ein Erzeugnis des Willens.

Und zwar handelt es sich beim monistischen Denken um einen besonders kühnen, ja geradezu verwegenen Willensakt. In dem Satz: „Alle Dinge sind gleich und insofern eins" liegt nichts geringeres enthalten als ein kecker Sprung des menschlichen Geistes über die gesamte Fülle aller wirklichen, ja aller möglichen Dinge hinweg unter Geringachtung oder Nichtachtung all der unsäglichen Schwierigkeiten, die sich uns bei einer behutsamen Durchforschung des Wirklichen auf Schritt und Tritt in den Weg legen.

Zu diesem unmittelbaren Willensmotiv des Monismus kommen dann noch mittelbare hinzu. Man will nicht nur das oberste Gesetz des Weltlaufs erkennen, sondern man will auch vernunftgemäß leben, die Praxis des menschlichen Daseins nach Gesetzen gestalten, so daß das Leben einen möglichst regelmäßigen, alle Absonderlichkeiten vermeidenden Ablauf gewinnt.

Diese praktischen Motive kommen in den monistischen Systemen selbst zum Ausdruck, zwar nicht eigentlich als das, was sie sind, aber doch so, daß ihre wahre Bedeutung leicht zu entdecken ist. Die monistische Ethik gestaltet sich in der Regel so, daß das vernünftige Denken als das erstrebenswerteste Ziel, als der höchste

Lebenswert erscheint und daß dann von allen anderen Lebensbetätigungen, von der Religion, dem sozialen Leben, der Kunst, der Wirtschaft und Technik gefordert wird, sie müßten sich den Gesetzen der Vernunft unterordnen. Systematisch wird dann die Sache so aufgezogen, daß man metaphysisch mit dem allgemeinen Wesen beginnt und daraus dann die Vernunftethik folgert. In Wirklichkeit liegt die Sache umgekehrt: erst ist der Wille zur Erkenntnis des Allgemeinen und zur gesetzlichen Lebensgestaltung vorhanden, und erst daraus erwächst die methaphysische Ansicht, daß das Allgemeine der Wesensgrund aller Dinge ist.

Auch der Pluralismus geht auf Willensimpulse zurück, auf direkte und indirekte. Es ist der Wille zur Sinnlichkeit, der hier in irgend einem Grade zum Vorschein kommt. Man will das Unmittelbare, direkt Gegebene haben und festhalten. Darum läßt man seine Sinne sprechen und stellt alle übrigen Seiten des Erkenntnisprozesses zurück.

Und zwar ist es nicht ein kühner, verwegener, die Gesamtheit der Dinge überspringender Wille, der zum Pluralismus treibt, sondern ein bequemer Wille, ein Wille zum Nächsten, ein Wille, der nicht in die Weite schweift, sondern den unmittelbaren Umkreis des menschlichen Individuums ergreift. Bequemes Denken ist ausgesprochenermaßen das Prinzip dieses philosophischen Kreises. „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes" nannte Avenarius seine Einleitung in die Kritik der reinen Erfahrung.

Wie von dieser direkten, so ist auch von der indirekten praktischen Bedingtheit des Erkennens in den pluralistischen Systemen meist eine deutliche Erkenntnis vorhanden. Es ist in den Fällen, wo das Interesse dieser Philosophen über rein erkenntnistheoretische Fragen hinausgreift, in der Regel das Handeln einerseits und das unmittelbare Genießen des Gegebenen andrerseits, was als der höchste Lebenswert erscheint. Das Wesen des Handelns aber besteht darin, daß der menschliche Geist in der Sinnenwelt ganz bestimmte, einzelne, sinnlich wahrnehmbare Veränderungen hervorruft. Und das unmittelbare Genießen des Gegebenen besteht eben darin, daß man sich an dem erfreut, was sinnlich gegeben ist.

Besonders deutlich wird diese Verbindungslinie zwischen dem Satz: „Das Sinnliche ist das Wirkliche" und dem andern: „Das Sinnliche ist das Erstrebenswerte" von Karl Marx gezogen, und seine Ethik ist daher praktischer Materialismus, indem sie betont,

daß die körperliche Arbeit und der leibliche Genuß unter allen Lebenswerten obenan steht. Feuerbach betont die Verbindung mit dem sinnlich gegebenen anderen Individuum, und für Nietzsche ist der Übermensch ein souveräner Wille, der, ohne nach Gesetzen zu fragen, von „ohngefähr", rein zufällig, ganz bestimmt handelt und andrerseits an allem Natürlich-Sinnlichen seine Freude hat.

Auch hier liegt die Sache wie bei den Monisten, daß nämlich die theoretische Weltansicht das Abgeleitete und die praktische Lebensrichtung das Ursprüngliche ist. Weil man das Bestimmte, Einzelne, Besondere, eben das Sinnlich-Gegebene liebt und will, darum hält man gerade diese Seite des Wirklichen erkenntnismäßig fest.

Wir haben also ganz bestimmte Willensrichtungen als Grundlagen des Monismus und des Pluralismus und damit des Atheismus erkannt, sofern dieser durch jene philosophischen Richtungen bedingt ist. Im ersten Fall war es ein kecker, verwegener Wille zum Allgemeinen, im zweiten Fall ein schneller, bequemer Wille zum unmittelbar Gegebenen. Nimmt man beide Richtungen zusammen, so kann man mit Nietzsches Ausdruck sagen: es ist der Wille zur Macht, der Wille, der sich durch waghalsiges vergleichendes und verallgemeinerndes Denken des Universums bemächtigen oder durch eindringende sinnliche Beobachtung seine unmittelbare Umgebung bemeistern will.

Und nun gehen wir noch einen Schritt zurück und kommen zum menschlichen Ich. Der Wille ist noch nicht das Letzte, worauf wir hinauskommen. Er ist zwar ein sehr Elementares, aber er ist doch nur die elementare Äußerung dessen, was in uns Ich sagt, dieses merkwürdigen Etwas in uns, das sich als Einheit fühlt im Gegensatz zur mannigfaltigen Außenwelt, und das diese unmittelbar erlebte Einheit zu erhalten und im Kampf und in der Versöhnung mit der Außenwelt zu erhöhen trachtet. Der Wille ist dieser Drang, dieses Trachten. Aber er deckt sich nicht mit dem, was wir Ich nennen, er ist nur sozusagen dieses Ich als noch unvollendetes, als kämpfendes, vorwärts strebendes, sich empor reckendes. Das Ich selbst ist der Kern des Willens und mehr als dieser.

Und wenn wir nun uns dem Ich zuwenden, so müssen wir sagen, daß dem Monismus und Pluralismus und damit dem Atheismus ein ganz bestimmtes Ich-Erlebnis zugrunde liegt. Nietzsche hat hier wieder den rechten Ausdruck gefunden. Der Adler, das stolzeste Tier, und die Schlange, das klügste Tier, sind die Gefährten seines Propheten. Und die Schlange wird vom Adler ge-

tragen. Also das stolze Ich, das sich selbst einen ganz besonderen, ja unvergleichlichen Wert beimißt und das insbesondere stolz ist auf seine Klugheit, durch die es die Welt beherrscht, dieses Ich ist die eigentliche Quelle des Atheismus. Es ist denn auch unverkennbar, daß ein solches Hochgefühl menschlichen Stolzes durch die monistischen und pluralistischen Systeme hindurchgeht, und zwar um so mehr, je mehr sie zum ganzen, absoluten Atheismus neigen. Insbesondere der Stolz auf die eigene Klugheit ist überall deutlich zu spüren. Auf der einen Seite findet sich immer wieder das Hochgefühl, durch die Kraft der Vernunft in alle scheinbar geheimnisvollen Tiefen des Weltlaufs einzudringen, alle sogenannten Welträtsel zu lösen, auf der anderen Seite immer wieder der stolze Hinweis auf das unmittelbar Gegebene und das selbstverständliche Achselzucken über alles, was darüber hinausliegen soll.

Das Ich, von dem hier die Rede ist, ist wieder das kleine, unmittelbare, profane, nicht ein höheres, gottergebenes und gotterfülltes Ich. Und der letzte Grund des Atheismus ist also darin zu finden, daß dieses kleine, unmittelbare, profane Ich sich selbst den höchsten Wert beimißt.

Wir haben hiermit den Atheismus, sofern er durch monistische oder pluralistische Philosophie vermittelt ist, auf seine letzte psychologische Wurzel zurückgeführt. Die psychologische Wurzel ist aber auch da von Bedeutung, wo solche philosophischen Gedankengänge völlig fehlen, wo vielmehr lediglich das naive Weltbewußtsein vorhanden ist. Da, kann man sagen, ist überall ein Übermaß von Selbstgefühl die eigentliche Triebkraft, die den Menschen am Gottesglauben irre werden läßt. Wer wieder und immer wieder sich selbst für unbedingt und absolut wertvoll erachtet, der ist besonders dafür disponiert, sich selbst auf den Thron der Welt zu setzen und zu leugnen, daß man einer höheren Macht schlechthin unterworfen ist. Wer von solcher Hochschätzung seines Ich erfüllt ist, der ist natürlich monistischer und pluralistischer Beeinflussung besonders zugänglich und geneigt, diese philosophischen Anschauungen im Sinne des Atheismus zu verwerten.

Nicht als ob jede Art von Stolz oder gar von Ehrgefühl folgerichtiger Weise zum Atheismus führen müßte. Im Gegenteil, es gibt Formen des Selbstgefühls, die sich mit tiefster Demut gegen Gott verbinden. Aber es gibt allerdings Steigerungen der Wertschätzung seiner selbst, die zum Atheismus disponieren. Und jedenfalls wird man bei rückwärts schreitender Untersuchung der Herkunft

des Atheismus in der Regel auf ein überspanntes Selbstbewußtsein geführt.

Diese Selbstzufriedenheit, welche die Grundlage des Atheismus bildet, steht zur religiösen Selbsteinschätzung in völligem Gegensatz. Das religiöse oder auch schon das zur Religion veranlagte und von religiöser Sehnsucht erfüllte Gemüt ist sich seiner eigenen Unzulänglichkeit stets aufs deutlichste bewußt und weiß, daß der Weg zur Vollkommenheit nicht ein durch gewagte Sprünge oder gar bequem zu vollendender ist, weiß vielmehr, daß er Mühe und Aufopferung kostet. Und mag auch das Hochgefühl der Seligkeit im Frieden Gottes noch so gesteigert sein, so bleibt doch immer die Überzeugung lebendig, daß diese Stellung nicht durch eigene Kraft des kleinen Selbst, sondern nur durch göttliche Kräfte erreicht werden kann, die weit über das eigene Ich hinausreichen.

Die hochgespannte Wertschätzung des eigenen kleinen Ich, die zur Gottlosigkeit disponiert, wird nun noch durch mancherlei Umstände genährt und gestärkt, ja direkt in die Richtung auf den Atheismus geführt, Umstände, die teils im Leben des einzelnen, teils in der Geschichte einer ganzen Menschheitsgruppe eine entscheidende Rolle spielen.

Besonders häufig wird das religiöse Leben gestört und vielfach direkt durch Gottlosigkeit abgelöst, wenn die Erfahrung gemacht wird, daß göttliche Hilfe, auf die man gehofft hat und um die man gebetet hat, nicht eintritt. Besonders wenn schon in einem Menschen eine gewisse Neigung vorhanden ist, dem eigenen Ich mit seinen Wünschen einen unbedingten Wert und eine zentrale Weltstellung einzuräumen, so fühlt er sich leicht im Innersten getroffen, wenn das etwa vorhandene höchste Wesen die eigenen Wünsche nicht in jedem Fall berücksichtigt, und er verzichtet daher lieber darauf, mit diesem Wesen zu verkehren und womöglich darauf, es überhaupt als Wirklichkeit zu betrachten.

Sodann ist bemerkenswert, daß verschiedene Menschen verschieden stark zum Hochmut einerseits und zur Demut andrerseits veranlagt sind. Es handelt sich hier um letzte individuelle Verhältnisse, die man nur von Fall zu Fall feststellen, über die man aber nicht im allgemeinen reden kann.

Es gibt indessen auch ganze Gruppen von Menschen, die mehr als andere zum Atheismus disponiert sind. Man muß hier vor allem des Unterschiedes der Geschlechter gedenken. Die Frau, die dazu veranlagt ist, sich anzuschmiegen und einem fremden Willen

zu fügen und die, wenn sie ihren natürlichen Beruf erfüllt, durch Kämpfe auf Leben und Tod mit starken Naturgewalten hindurch muß, ist zweifellos eher geneigt an höhere Mächte zu glauben als der Mann, dessen ganze Art auf Selbständigkeit und Herrschaft eingestellt ist. Unter den Frauen wiederum werden die emanzipierten, d. h. solche, die sich vorwiegend in einer auf männliche Art eingestellten Atmosphäre bewegen, eher dem Atheismus zugänglich sein als solche, die sich in einer der weiblichen Natur angemessenen Weise betätigen.

Auch der Unterschied der Lebensalter ist von Bedeutung. Kinder bekunden im allgemeinen eine sehr starke Aufnahmefähigkeit für religiöse Eindrücke. Sie sind sich ihrer Kleinheit einerseits und der unberechenbaren Überlegenheit ihrer Umgebung andrerseits sehr deutlich bewußt und verstehen sich leicht dazu, sich vor einer schlechthin überlegenen Macht zu beugen. Dagegen erwacht in der reifenden Jugend, die der Autorität der Eltern und Erzieher allmählich entwächst, namentlich wieder in der männlichen Jugend, ein starkes, nicht selten ein übertriebenes Selbstgefühl. Es bricht sich der Glaube Bahn, man bedürfe nun keiner „Gängelung" mehr, man könne sich sein Glück selber schmieden, den Weg durchs Leben allein finden, brauche sich von niemandem etwas befehlen zu lassen, könne sich selbst eine Weltanschauung bilden. Und es geschieht dann leicht, daß in einer solchen Weltanschauung das Ich aus seiner bisherigen untergeordneten in eine hervorragende Stellung, ja vielleicht in den Mittelpunkt der Dinge rückt und daß der Gott, vor dem man sich ehedem beugte, seinen Abschied erhält. Gerade in diesem Alter des kühnen Strebens und Wagens, wo überdies die Neigung zum abstrakten Verallgemeinern stark ausgebildet ist, finden die kühnen Verallgemeinerungen des Monismus besonders lebhaften Anklang. Andrerseits wirken die Pluralisten, sonderlich Marx und Nietzsche mit ihrer starken Betonung des emanzipierten Menschen und mit ihrer revolutionären Gesinnung gegenüber allen altehrwürdigen Autoritäten gerade auf dieses Lebensalter mächtig ein, in dem man geneigt ist, sich selbst gegenüber allen Einflüssen fremder Willen zu behaupten und durchzusetzen.

Ähnlich steht es mit solchen, die in irgend einer Periode ihres Lebens aus einer unteren Schicht der Bevölkerung sich durch eigene Kraft oder auch durch Glücksumstände begünstigt in eine höhere Schicht hinaufarbeiten. Das Hinaustreten aus den gewohnten beengten Lebensverhältnissen in eine Sphäre größerer Freiheit und

Bequemlichkeit und vor allem das Bewußtsein, diesen Aufstieg wesentlich durch eigene Leistungen erreicht zu haben, gibt nicht selten den Anlaß dazu, auch den Glauben an überlieferte heilige Dinge fahren zu lassen und ihn durch den Glauben an sich selbst zu ersetzen. Besonders wenn dieser Aufstieg ein Aufstieg der Bildung, d. h. wesentlich ein intellektueller Aufstieg ist, läßt sich diese Beobachtung machen. Hier geraten alte Vorstellungen ins Wanken, und neue treten plötzlich an ihre Stelle. Da geschieht es leicht, daß auch die Vorstellungen von den höchsten Zusammenhängen des Daseins wankend werden und anderen Platz machen, die dem erhöhten Selbstgefühl des Emporgekommenen mehr entsprechen als die altehrwürdigen Glaubensanschauungen, in denen er erzogen worden ist. Insbesondere die sogenannte Halbbildung, d. h. eine Bildung, die nicht in gediegener, organischer, intellektueller Durcharbeitung des Wirklichen, sondern in der Aufnahme von abgerissenen Brocken höherer Weisheit besteht, führt leicht in dieser Richtung. Denn solche Brocken wirken in ihrer Isoliertheit viel absoluter und aufrührerischer als eine umfassende Einsichtnahme in das, was ist und sein soll, da diese letztere, je umfassender sie ist, desto mehr den Sinn auch für das Recht des Bestehenden und Altehrwürdigen erweckt.

Und wie im einzelnen Leben, so gibt es im Leben der Völker, ja im Leben der Menschheit Umstände, die in ganzen Geschlechtern eine gewisse Hinneigung zum Atheismus erwecken oder doch befördern. Vor allem, wenn durch die Kraft der Menschheit die profane Kultur auf einen Gipfel gehoben wird, von dem sich früher niemand träumen ließ, so entsteht leicht eine stolze Gesamtstimmung, eine allgemeine Überzeugung von dem unbedingten Wert der Menschheit und ihrer einzelnen Glieder, so daß in einer solchen Epoche mehr als sonst der Boden für den Atheismus bereitet ist.

Dies ist nun der Charakter unseres gegenwärtigen Zeitalters. Die abendländische Menschheit, der zur Zeit die Führung der Völker der Erde gehört, hat in den letzten Jahrhunderten auf allen Gebieten der profanen Kultur eine überraschende Höhe erklommen.

Im Gemeinschaftsleben dieser abendländischen Menschheit ist ein Grad von Sicherheit und öffentlicher Ordnung erreicht, wie das frühere Epochen nicht gekannt haben, und es herrscht die Meinung, man könne durch soziale Einrichtungen das Leben des Einzelnen derartig sicher stellen, daß er über alle widrigen Zufälle nahezu hinausgehoben werden könnte. Und es herrscht weiter die Meinung, es geschehe dieses alles sozusagen nicht von oben, sondern aus dem

Zusammenwirken der freien Individuen heraus, also von innen her, aus dem Zentrum der menschlichen Natur.

Die Wissenschaften haben einen Umfang und eine Tiefe gewonnen, wovon wieder frühere Epochen keine Ahnung gehabt haben. Man weiß nicht nur viel, sondern geradezu überwältigend viel, und das Bewußtsein dieses ungeheuren Besitzes an Erkenntnis läßt natürlich leicht den Glauben aufkommen, man könne nicht nur viel, nein man könne alles wissen. Und das Wissen ist nicht auf wenige beschränkt. Es dringt durch Schulen und Zeitungen in die Massen hinein und teilt ihnen jenes stolze Gefühl des Allwissens mit, das um so stolzer wird, ja ans Dünkelhafte streift, je fragmentarischer der Anteil ist, den der einzelne an ihm nimmt.

Auch die Kunst hat unsterbliche Werke geschaffen, und auch sie ist nicht das Gemeingut weniger geblieben, sondern geht in die Massen hinein und beschäftigt ihren Sinn und ihre Phantasie in einem Grade, der alles früher Dagewesene weit übersteigt.

Vor allem aber ist der technischen Naturbeherrschung zu gedenken, die wegen ihrer sinnenfälligen Art besonders packend ist und die heute Wirkungen erzielt, die früher nur oder kaum in den Köpfen der kühnsten Geisterseher existierten. Die Schranken des Raumes, der Zeit und der Kraft, die dem Menschen von Natur gezogen werden, sind durch die Technik in einem solchen Maße überwunden worden, daß es scheint, als könne der Mensch auf diesem Wege alles, ja noch weit mehr erreichen, als er früher je von einer Gottheit erfleht hat. Und in dieser Technik arbeiten Millionen von Männern und Frauen des Volkes mit und leben des Glaubens, daß durch ihre eigene Kraft die Wunderwerke geschaffen werden, die jedermann bestaunt.

Ohne Frage gehen von dieser Kultur und von dem Gemeingeist, den sie erzeugt, Impulse aus, die den Atheismus befördern. Die Menschheit scheint in der Tat der Gottheit zu ihrem Glück nicht mehr zu bedürfen. Sie scheint wirklich selber ihres Glückes Schmied zu sein.

Diese moderne profane Kultur ist vor allem in den Städten und namentlich in den großen Städten zu Hause. Auf dem Lande ringt man trotz aller Maschinen heute wie vor uralter Zeit mit unberechenbaren Naturgewalten und hat den Sinn für die Grenzen der Menschheit nicht verloren. In den Städten und sonderlich in den großen Städten lebt man fern der Natur zwischen lauter Menschen und Menschenwerken und genießt eine Fülle von Bequem-

lichkeiten, die ihren Ursprung menschlichem Geist und menschlicher Arbeit verdanken. Das begünstigt ohne Frage den Eindruck, daß der Mensch der eigentliche Schöpfer aller seiner Wohlfahrt sei und daß er daher keiner tieferen Kraft und keiner höheren helfenden Macht zu seinem Heile bedürfe. Aus dieser Sachlage erklärt sich die oft beobachtete Tatsache, daß frommer Glaube und fromme Sitte auf dem Lande mehr in Blüte steht als in der Stadt, und daß ein Umzug vom Lande in die Stadt das Erkalten des religiösen Sinnes nach sich zieht.

Die geschilderte Bedeutung der modernen Kultur und der Stimmung, die sie mit sich bringt, ist auch allen denen wohl bewußt, die heute Weltanschauungsbücher mit atheistischer Tendenz schreiben. Daher fehlt in keinem dieser Bücher der immer wiederholte Hymnus auf die Herrlichkeit der modernen Kultur und die Versicherung, daß man als moderner Mensch einer göttlichen Macht nicht mehr bedürfe, ja daß es eine Lüge sei, zu behaupten, man könne beides, modernen Geist und Gottesglauben, in einem Bewußtsein verbinden.

Ob man so weit gehen darf, ist die Frage. Aber richtig ist, daß die moderne Kultur in der Menschheit ein hochgespanntes Selbstgefühl erzeugt, das dem Atheismus Vorschub leisten kann.

Wir haben damit alle wesentlichen praktischen Motive genannt, die erfahrungsgemäß dem Atheismus günstig sind. Es bleibt uns nun noch als letzte Aufgabe die Beantwortung der Frage, wie der Atheismus etwa überwunden werden kann.

3. Kapitel: Die Überwindung des Atheismus.

Wenn eine vollständige und überzeugende Überwindung des Atheismus unternommen werden soll, so kann das nur durch sehr umfangreiche Erörterungen geschehen, die eine ganze religiöse Lebens- und Weltanschauung begründen. In unserer gegenwärtigen Untersuchung liegt nun das Hauptgewicht nicht auf diesem Thema der positiven Begründung einer nicht atheistischen Weltansicht. Unser eigentlicher Gegenstand ist der Atheismus, und wenn nun von Überwindung des Atheismus geredet werden soll, so kann es sich nur darum handeln, eine Skizze zu entwerfen, d. h. die Hauptgesichtspunkte aufzustellen, die bei einer Widerlegung des Atheismus in Betracht kommen.

Wie uns überall in erster Linie der absolute Atheismus vorschwebte und der relative uns nur insofern interessierte, als er zum

absoluten hinüberführt, so wird auch bei der Überwindung des Atheismus unsere Aufmerksamkeit in erster Linie auf die vollkommene Gottlosigkeit gerichtet sein, und wir müssen untersuchen, was sich gegen diese und für eine religiöse Weltansicht sagen läßt. Da aber erfahrungsgemäß unter uns die nichtmonotheistischen Anschauungen des Monismus und Pluralismus trotz gelegentlicher pantheistischer und anthropotheistischer Stimmungen eine starke Tendenz auf radikalen Atheismus bekunden, so müssen wir noch einen Schritt weiter gehen und die Frage stellen, was sich für den Monotheismus und gegen diese nichtmonotheistischen Standpunkte sagen läßt.

Die Darstellung gliedert sich am besten so, daß wir zunächst positiv die Anknüpfungspunkte aufsuchen, die der Gottesglaube überhaupt und der Monotheismus im besondern in unmittelbaren und vertieften Wirklichkeitserlebnissen findet, und sodann von dem dadurch gewonnenen Standpunkte aus kritisch den Atheismus selbst und seine Einwände gegen den Gottesglauben ins Auge fassen.

I. Wirklichkeitsgrundlagen des Gottesglaubens.

Als das Wesen der Religion haben wir früher die Hingabe des Menschen an ein ihm schlechthin überlegenes höchstes Wesen kennen gelernt, die Ablehnung dieser Hingabe aber als das Wesen alles eigentlichen Atheismus. Wenn wir nun dem Atheismus gegenüber das Recht der religiösen Stellungnahme begründen wollen, so müssen wir die Frage stellen, ob es in der Wirklichkeit Erlebnisse gibt, auf Grund deren der Atheismus als Abirrung, die fromme Hingabe aber als normale Stellung des Menschen beurteilt werden muß.

Wir haben insbesondere den christlichen Monotheismus als diejenige Form der Religion kennen gelernt, in der sich der Mensch als Persönlichkeit der Gottheit als Persönlichkeit hingibt. Persönlichkeit aber setzt sich immer aus zwei Elementen zusammen, einem innerlichen und einem äußerlichen, dem unmittelbaren Ich auf der einen und einer ganz bestimmten, begrenzten individuellen Lage dieses Ich auf der anderen Seite. Ihr Wesen aber besteht darin, daß dieses Ich sich zu einer beherrschenden Stellung zu dieser seiner individuellen Lage erhebt, ohne doch den individuellen Charakter jemals zu verleugnen. Wenn die Gottheit als Persönlichkeit vorgestellt wird, so setzt der Glaube die ganze bestimmte Welt zu ihr in Beziehung und verehrt sie als den die Welt lebendig durchwaltenden Geist. Der Mensch, sofern er Persönlichkeit ist, befindet

sich im Wachsen in der Richtung auf die göttliche Persönlichkeit. Wenn nun nach Wirklichkeitsgrundlagen des Monotheismus gefragt wird, so ist zu untersuchen, ob im Leben Tatsachen erscheinen, die uns erlauben oder gar gebieten, dem, was über uns ist, den Charakter des Persönlichen beizulegen.

Wir suchen nun nach Tatsachen innerhalb der Wirklichkeit, die den Gottesglauben überhaupt und insbesondere den christlichen Gottesglauben rechtfertigen.

Wir beginnen mit dem Innerlichen in uns, mit dem, was „Ich" sagt, sofern es sich von unserer Äußerlichkeit und unseren Beziehungen zur umgebenden Welt unterscheidet. Da finden wir, daß unserm Ich ein Trieb zur Freiheit innewohnt. Es ist ein Wille, alles von außen Kommende, von anderswoher unser Ich Bestimmende, uns Hemmende, Beeinflussende, abzustreifen, unser Selbst vollkommen loszumachen von allen Banden, die es mit der Außenwelt verknüpfen, ganz innerlich zu werden, ganz auf uns selbst zu stehen. Dieser Freiheitstrieb fehlt bei keinem Menschen ganz, ist aber in sehr verschiedener Stärke vorhanden. Auf der einen Seite stehen die Genügsamen, die über die ihnen von der Natur gezogenen Grenzen kaum hinauswollen, auf der anderen Seite die nie Zufriedenen, die immer noch nicht frei genug sind, die einen nie gestillten Drang in sich fühlen, das Unendliche, Grenzenlose, Überschwängliche zu suchen und zu besitzen, denen diese Welt überall zu klein und zu eng ist und die nicht ruhen, bis sie zu einer völligen Abschüttelung alles dessen fortgeschritten sind, was sie nach ihrer Meinung begrenzt und hemmt. Und zwischen diesen beiden Extremen steht dann die Menge derer, die nicht ganz genügsam, aber auch nicht ganz unzufrieden sind, sondern in abgestufter Weise ein gewisses Maß von Freiheitsdrang mit einem gewissen Maß von Genügsamkeit verbinden.

Dieser Freiheitsdrang aber kennt nach oben keine Grenzen. Er greift ins Unendliche hinein und wenn er das Unendliche einmal ergriffen zu haben glaubt, so scheint es ihm nachher doch noch nicht unendlich genug, und er sucht darüber hinaus das wahrhaft Unendliche. Sehr deutlich läßt sich diese Geistesart im politischen Leben, namentlich in revolutionären Zeiten, spüren. Da stehen immer wieder Parteien auf, denen die errungenen Freiheiten noch nicht freiheitlich genug sind, denen die vorhandenen Radikalen noch reaktionär erscheinen. Und sobald diese radikaleren Radikalen auf den Plan getreten sind, lösen sich von ihnen radikalste Radikale ab, die auch die bisher Radikalsten als reaktionär verschreien.

Dieser ins Unendliche stürmende Freiheitsdrang ist aber recht eigentlich in der Religion zu Hause, und zwar in einer ganz bestimmten Art von Religion, nämlich in der Mystik aller Zeiten. Der Mystiker stürmt ins Göttliche hinein, indem er alles Äußerliche abzustreifen trachtet. Ihm wird der Körper zum Gefängnis der Seele, und alle seine Anstrengungen gehen dahin, diesem Kerker zu entfliehen. Er empfindet alles Einzelne, Sinnliche, von außen Kommende, als ein Hemmnis der wahren Gewinnung der Gemeinschaft mit dem Göttlichen, die ihm in der Vereinigung mit dem göttlichen Wesen auf dem innersten Grund der eigenen Seele besteht. Seine ganze Sehnsucht geht dahin, Augenblicke zu erleben, wo er sich in der „Ekstase" zur völligen Vergottung erhebt, wo alle Unruhe, alle Enge des gewöhnlichen niederen Daseins verschwindet und einer ungetrübten Ruhe und Seligkeit Platz macht.

In diesen mystischen Erlebnissen der Befreiung oder — in der Sprache der Religion ausgedrückt — der Erlösung von allen Schranken des Endlichen erreicht das Ich einen Zustand, in dem sein Emporstreben Befriedigung findet, einen Zustand, der jedenfalls über alle gewöhnlichen Zustände des profanen kleinen Menschen, auch über seine begrenzten Freiheitserlebnisse weit hinausliegt. Es ist ein Zustand, in dem das kleine Ich zum großen Ich der Gottheit emporsteigt und alles Kleinmenschliche weit unter sich läßt, ein Zustand höherer Ordnung, zu dem das kleine Ich emporschaut. Wir stehen hier also vor der Tatsache, daß das menschliche Ich eine unergründliche Tiefe besitzt, die weit über das durchschnittliche Innenleben hinausgreift. Und so wahr es Zustände gibt, in denen hochgespannte Seelen sich in den Abgründen ihres Selbst verlieren, so wahr gibt es hier etwas, was den Charakter des Göttlichen an sich trägt, nämlich den Charakter des schlechthin Überlegenen. Und wenn ein solcher Zustand auch nur selten in seltenen Menschen, ja selbst wenn er nur ein einziges Mal von einem einzigen Menschen erreicht würde, so würden diese wenigen Fälle, ja würde dieser eine Fall etwas hoch Ehrwürdiges für die Menschheit bedeuten, weil darin der Freiheitsdrang, der alle in irgend einem Maße beseelt, zu einem Grade der Erfüllung gelangt, der alles gewöhnlich Menschliche weit unter sich läßt.

Aber nun ist noch die Außenwelt da, welche die Mystiker fliehen und verneinen, das, was unserm Ich gegenübersteht, was sich von unserer Innerlichkeit schlechthin unterscheidet. Wir müssen untersuchen, ob etwa der Charakter dieser Außenwelt auch seiner-

seits irgend etwas enthält, was einen Hinweis auf ein höchstes Wesen bedeutet.

Die Außenwelt, sofern sie sich vom Ich mit seinem Freiheitstrieb unterscheidet, ist das Gebiet des Zufälligen. Sie ist das Nicht-Ich als solches, das Andre, Fremde, uns Gegenüberstehende, das Reich des Mannigfaltigen gegenüber der Einheit unseres Ich, das, was gegen unser Streben nach Herrschaft gleichgültig ist oder ihm gar widerstrebt.

Diese Außenwelt finden alle Menschen als ihre Umgebung vor. Sie alle haben zeitlebens mit ihren Hemmungen zu kämpfen. Dieses Äußerliche tritt freilich dem Menschen keineswegs immer als etwas schlechthin Überlegenes gegenüber. Im Gegenteil, es gelingt ihm in sehr vielen Fällen, den ursprünglichen Gegensatz zwischen dem Ich und der Außenwelt zu überwinden, die widrige Disharmonie in eine glückliche Harmonie aufzulösen, sodaß er sich schließlich als Überwinder und die Außenwelt mit ihrem Zufall als das Unterliegende betrachtet.

Nun gibt es aber Fälle, in denen sich alle menschlichen Anstrengungen zur Überwindung des Zufalls als schlechterdings erfolglos erweisen. Es treten z. B. Katastrophen der Witterung ein, Gewitter, Sturm, Hochflut, Erdbeben, die dem Menschen mit überwältigender Klarheit seine Ohnmacht zu Gemüte führen. Und vor allem steht am Ende jedes Einzellebens als unausweichliches Verhängnis der Tod, der alle Wünsche, Hoffnungen und Pläne zunichte macht, die der Lebende an das Leben knüpfte. Und darüber hinaus hat jeder in seinem Erdenlauf Erlebnisse, die ihm die Grenzen seines Könnens mit erschütternder Deutlichkeit zu Gemüte führen. Wir nennen derartige Erlebnisse Schicksalsschläge. Ihr Charakter besteht in allen Fällen darin, daß sie einen überwältigenden Eindruck machen, daß der Mensch vor ihnen steht als vor etwas Unüberwindlichem, das weit über seine eigene auch noch so angestrengte Gegenwirkung hinausragt.

Nicht alle Menschen erfahren auf gleiche Weise Schicksalsschläge. Es gibt „Kinder des Glückes", die ohne große Mühe zur Verwirklichung ihrer Wünsche gelangen, und auf der anderen Seite solche, denen sich auf Schritt und Tritt Berge auftürmen und gähnende Abgründe öffnen. Auch sind nicht alle Menschen gleich empfänglich für Schicksalserlebnisse. Es gibt stumpfe Gemüter, die sehr schwer aus ihrem behaglichen Gleichgewicht zu bringen sind und die sehr hart angepackt werden müssen, ehe sie einen Eindruck von einer

unbedingt überlegenen Schicksalsmacht bekommen. Und auf der andern Seite gibt es fein organisierte Seelen, die sich nicht nur bei besonders gewaltigen Ereignissen des Schicksals erinnern, sondern bei vielen, auch bei scheinbar geringfügigen Anlässen die Begrenztheit ihres Könnens bemerken, ja die schließlich zu der Erkenntnis durchdringen, daß unser gesamtes Leben in Zufall gehüllt ist, daß wir unser selbst nicht mächtig sind, daß vielmehr all unser Sein und Wirken immer eine Seite an sich hat, die nicht aus unserer Selbsttätigkeit abgeleitet, sondern lediglich als gegeben festgestellt werden kann.

Hier geht also dem Menschen in irgend einem Grade die Erkenntnis auf, daß sein Leben nicht sein eignes Produkt und überhaupt, daß die Welt nicht etwas ist, was man mit leichter Mühe überwinden kann, sondern daß es irgendwelche geheimnisvollen Mächte gibt, die überwältigend in unser Leben hineinwirken. Damit aber haben wir wiederum ein Erlebnis vor uns, welches das Recht religiöser Stellungnahme begründet. Der Mensch schaut hinein in eine Wirklichkeit, die ihm selbst als eine schlechthin überlegene gegenübersteht und im Vergleich mit der sein eigenes Ich mit seiner Kraft und Wirksamkeit als etwas ganz Untergeordnetes, ja Wesenloses erscheint.

So kommen wir zu dem Ergebnis, daß nicht nur das Ich, sondern auch die vom Ich unterschiedene Außenwelt eine unergründliche Tiefe besitzt, und es reiht sich an das Erlösungserlebnis das Schicksalserlebnis als Grundlage der Religion.

Es kommt nun aber noch eine dritte Tatsache in Betracht, nämlich das, was wir Persönlichkeitserlebnis nennen.

Das gewöhnliche persönliche Leben vollzieht sich so, daß der Mensch als Geist auf die Außenwelt einwirkt, um den Zwiespalt zu überwinden, in dem er sich ursprünglich mit ihr befindet. Diese Überwindung ist der allgemeine Zweck, der dem Menschen bei seinem Wirken vorschwebt, und er schafft, um diesen Zweck zu erreichen, das, was er seine Werke nennt, d. h. er gestaltet das ihm äußerlich gegebene Material so, daß er die Einheit seines Geistes in der äußeren Mannigfaltigkeit darstellt und in der ihm zunächst fremden Natur eine neue Welt, die Kultur, errichtet, die ihm verwandter ist als jene. In jedem Werk der Kultur spiegelt sich etwas wieder vom Wesen des Menschen. Jedes ist wie er selbst eine Darstellung geistiger Einheit in sinnlicher Mannigfaltigkeit.

Im Schaffen und Gebrauchen seiner Werke vollzieht sich das

persönliche Leben des Menschen. Es ist durchgängig charakterisiert durch seinen synthetischen Charakter. Überall finden Synthesen statt zwischen dem, was rein positiv, rein zufällig gegeben ist und dem, was der Mensch von innen heraus erstrebt zur Befestigung seiner Herrschaft über die Dinge.

Dieses persönliche Leben kann rein profanen Charakter tragen, d. h. es kann in seiner durchschnittlichen Form so geartet sein, daß es keinen besonderen Anlaß zu einer religiösen Erhebung bietet. Aber nun gibt es Persönlichkeiten, die sich über den Durchschnitt erheben, indem sie nicht bloß wie die andern Werke schaffen ungefähr von der gleichen Art, wie sie von jeher geschaffen worden sind, also Persönlichkeiten, die nicht bloß nachmachen, was andere vorgemacht haben, sondern die Neues schaffen, die bisher ungeahnte Siege über die umgebende Natur erringen, und zwar in einer Weise, daß ihre Leistungen unmittelbar überwältigend wirken und Unzählige andere zur Nachfolge auffordern. Diese Persönlichkeiten und ihre Werke, die recht eigentlich den Namen von „Schöpfungen" verdienen, werden von der Masse angestaunt und verehrt als schlechthin überlegene Wesen. Und diese Persönlichkeiten haben vielfach in den Augenblicken des Schaffens selbst das Gefühl über alles Gewöhnliche, Durchschnittliche, gemein Menschliche weit hinausgehoben und in Höhen getragen zu sein, die der Menschheit und ihnen selbst für gewöhnlich unzugänglich sind.

Je höher aber sich diese Erlebnisse steigern, sowohl in den schöpferischen Persönlichkeiten selbst wie bei denen, die zu ihnen ehrfürchtig emporschauen und ihnen nachzueifern suchen, desto mehr gewinnen die Erlebnisse religiösen Charakter und desto mehr werden die Schöpfer und ihre Werke selbst zum Gegenstand frommer Verehrung.

Und je mehr solche Persönlichkeiten hervorragen, je mehr das, was sie bringen, von allem Bisherigen abweicht und andrerseits die Menge überwältigt, desto mehr gewinnt man den Eindruck, daß sich hier ein Übermenschliches, göttliches Walten offenbart, und desto mehr gebraucht man den Ehrennamen des „Genies", damit andeutend, daß ein höherer, alles durchschnittliche Maß übersteigender Geist in ein einzelnes menschliches Individuum eingegangen ist.

Hiermit haben wir nun aber das Persönlichkeitserlebnis, soweit es die Grundlage der Religion bildet, noch nicht in allen seinen Formen kennen gelernt. Denn es kommen hier nicht nur die Erfahrungen in Betracht, die hervorragende Menschen an sich und

ihren Werken machen und die sich von ihnen auf die Massen fortpflanzen, sondern auch die außermenschliche Wirklichkeit enthält Erscheinungen, die ähnliche Erlebnisse auslösen. Die Außenwelt, die uns umgibt, trägt nämlich nicht bloß den Charakter des Fremden, gegen uns Gleichgültigen, also insofern des Zufälligen an sich, dessen wir früher gedacht und das wir als wesentlichen Inhalt des Schicksalserlebnisses erkannt haben. Dies ist das Wesen der Außenwelt nur, sofern sie unserem Ich entgegengesetzt ist. Bei näherer Bekanntschaft und immer erneutem Verkehr mit der Außenwelt bemerkt vielmehr der Mensch, daß diese seine Umgebung eine Fülle von Erscheinungen enthält, die seinem eigenen persönlichen Wesen näher oder entfernter verwandt sind. Er bemerkt nicht nur, daß es außer ihm selbst noch andere Menschen gibt, sondern er lernt die Tiere und Pflanzen kennen, die in ihrem organischen Aufbau unleugbar eine große Ähnlichkeit mit seinem eigenen Organismus aufweisen, und darüber hinaus nimmt er wahr, daß in der gesamten Natur, die sich ihm einerseits als eine unentwirrbare und unberechenbare Mannigfaltigkeit darbietet, doch andrerseits eine große Gleichmäßigkeit, Harmonie und Ordnung herrscht. Er macht also die Entdeckung, daß in der Wirklichkeit überhaupt sich durchgängig etwas Ähnliches findet, wie er es an sich selbst erlebt. Wie er selbst als persönliches Wesen einen zweckmäßig wirkenden Geist in sich hat, der in einer bestimmten individuellen Hülle erscheint und sich in bestimmter, individueller Richtung betätigt, wie er also an sich unmittelbar eine umfassende Einheit in individueller Mannigfaltigkeit vorfindet, so erkennt er überall in der Welt, wohin er den Blick nur wendet, umfassende Einheiten in individueller Mannigfaltigkeit. Und diese Welt zeigt sich besonders dadurch ihm selbst verwandt, daß sie sich seinen Zwecken dienstbar machen läßt. Das Tierreich und Pflanzenreich, ja auch die sogenannte tote Natur erweist sich als höchst nützliches Mittel, um das physische Leben des Menschen zu erhalten und zu erhöhen, und die großen Ordnungen der Natur ermöglichen es ihm, sein eigenes Leben in jeder Beziehung zu ordnen. Und nicht nur diese beharrenden Inhalte der Wirklichkeit, sondern auch einzelne Vorgänge, vorübergehende Ereignisse werden von uns als zweckmäßig und insofern unserem eigenen Wesen verwandt erlebt. Es handelt sich um solche Begebenheiten, die wir als „Glückszufälle" bezeichnen, d. h. Fälle, in denen unser Ich mit dem zweckvollen Inhalt der Außenwelt an irgend einem Punkte unbeabsichtigt zusammentrifft.

Das uns verwandte Wesen und Geschehen in der Außenwelt kann auf weite Strecken erlebt werden, ohne eine fromme Erregung hervorzurufen. Besonders bei langer Gewöhnung an den vertrauten Verkehr mit unserer Umgebung erscheint es uns als geradezu selbstverständlich, daß die Dinge und Ereignisse unseren Absichten dienstbar sind, so daß wir eher dazu neigen, uns ihnen überzuordnen als mit religiöser Ergebung zu ihnen emporzuschauen. Und vor allem gibt es stumpfe Gemüter, die in diese Betrachtungsweise so vollkommen eingelebt sind, daß ihnen religiöse Beziehungen zu dem, was unserem persönlichen Leben in der Außenwelt verwandt ist, völlig fern gerückt sind. Aber es treten nun doch auch Fälle ein, die dem Menschen mit überwältigender Klarheit zu Gemüte führen, daß in der Außenwelt höhere Einheiten, Harmonien, Zweckmäßigkeiten bestehen, die sein eigenes Können, Streben und Handeln weit überragen und deren Vorhandensein schlechterdings nicht auf irgend ein menschliches Tun zurückgeführt werden kann. Besonders überwältigend wirken hier Ereignisse, durch die der Mensch ohne sein Zutun in einen von ihm heiß ersehnten höheren Glückszustand versetzt oder vor großem Unglück bewahrt wird. Namentlich die Errettung aus Todesgefahr hat leicht eine solche Wirkung. Und überhaupt die einschneidenden Ereignisse, die dem persönlichen Leben einen ganz neuen beglückenden Inhalt geben, wie das Finden des Ehegatten oder die Geburt eines Kindes, die Heimkehr eines lange Vermißten, ja Totgeglaubten und mancherlei ähnliche Erfahrungen bringen es dem Menschen überzeugend zum Bewußtsein, daß die Außenwelt nicht bloß eine Summe von Geschehnissen und Dingen darstellt, die gegen das Ich ganz gleichgültig sind, sondern daß in dieser Außenwelt bei aller Zerrissenheit doch auch eine große Harmonie und damit eine nahe Verwandtschaft zu dem sich findet, was wir im Innersten erleben und ersehnen, und daß vor allem solche Brücken zwischen uns und der Außenwelt nicht bloß durch menschliches Streben und Handeln geschlagen werden, sondern daß die Wirklichkeit, wie sie ganz ohne menschliches Zutun da ist, solche Harmonien in sich birgt. Es sind in erster Linie solche einzelnen Vorgänge, aus denen uns die unserm eigenen Können unvergleichlich überlegene Harmonie der Welt entgegenleuchtet. Aber auch die beharrenden Erscheinungen und die gesetzmäßig wiederkehrenden Begebenheiten wirken gerade wegen ihrer Beharrlichkeit und Gesetzlichkeit auf uns als höhere Gewalten im Vergleich mit der Wandelbarkeit unseres eigenen, beschränkten Daseins. Die Berge in ihrer

ruhigen Majestät, das Meer, das bei aller Bewegung seiner Oberfläche uns doch immer wieder als das Gleiche entgegenleuchtet, das Firmament, das sich immer wieder in gleicher Erhabenheit über unserer kleinen Erde wölbt, die Sonne, die in immer wiederkehrendem Glanze uns erstrahlt und immer aufs neue lebenweckende Wärme spendet, der regelmäßige Wechsel der Tages- und Jahreszeiten — alle diese Gleichmäßigkeiten und Regelmäßigkeiten geben uns mit überwältigender Klarheit zu verstehen, daß die Beharrlichkeit und Einheit, die wir in uns selbst innerhalb bescheidener Grenzen erleben und die wir in immer höherem Grade erleben möchten, in irgend einer geheimnisvollen Weise, und jedenfalls in sehr überragendem Maße ganz ohne unser Zutun der großen Welt innewohnt. Es wird kaum einen Menschen geben, dem sich diese uns verwandte aber doch zugleich gewaltig überlegene Art der Wirklichkeit, diese große Einheitlichkeit innerhalb des Mannigfaltigen, nicht in irgend einer Stunde aufgedrängt hätte. Und jedenfalls wird sich kaum jemand dem Eindruck dieser Tatsache verschließen können, wenn er auf sie aufmerksam gemacht wird. Es gibt aber viele, ja unzählige, denen diese Seite der Welt in ihrer vollen Bedeutung aufgegangen ist, ja es gibt zart organisierte Gemüter, die auf Schritt und Tritt mit diesem Charakter der Wirklichkeit rechnen und immer aufs neue von dem großen Zusammenhang der Dinge gepackt und überwältigt werden.

Aber mag nun diese Seite der Wirklichkeit von dem einzelnen stärker oder schwächer, häufiger oder seltener erlebt werden, wir haben es auf jeden Fall hier mit Tatsachen zu tun, die den Menschen zur Beugung nötigen, und wir stehen also hier vor einer neuen Wirklichkeitsgrundlage der Religion. So sind denn auch seit uralten Zeiten beglückende und vor allem errettende Ereignisse als freundliche Fügungen göttlicher Mächte verstanden und verehrt worden, und in den überragenden Erscheinungen der Natur wie in den großen Zusammenhängen und Ordnungen der Welt hat man bleibende Offenbarungen göttlichen Wesens gefunden.

Damit haben wir in den Grundzügen angedeutet, was es heißt, wenn Persönlichkeitserlebnisse als Grundlagen der Religion bezeichnet werden. Man kann nach dem Vorangegangenen von Persönlichkeitserlebnissen im engeren und eigentlichen und von solchen im weiteren und uneigentlichen Sinne sprechen. Im ersten Fall sind Menschen, menschliche Handlungen und menschliche Werke, die einen überragenden Eindruck machen, der Ausgangspunkt für

fromme Erhebung. Im zweiten Fall bildet die außermenschliche Wirklichkeit, sofern sie dem menschlich-persönlichen Leben näher oder entfernter verwandt ist, d. h. höhere Einheiten in sinnlicher Mannigfaltigkeit darstellt, teils durch vorübergehende, teils durch dauernde Eindrücke den Anlaß religiöser Hingabe. Wir müssen nun noch auf einen anderen wichtigen Unterschied hinweisen, der durch diese ganze Gruppe von Erlebnissen hindurchgeht. Das Göttliche erscheint hier nämlich teils mehr in verhüllter Gestalt, teils mehr unverhüllt und unmittelbar. Genauer ausgedrückt: teils werden rein profane Zwecke in besonders überwältigender Weise erfüllt, und diese Tatsache erweckt den Eindruck göttlicher Wirkung, teils wird der eigentlich religiöse Trieb, der Trieb, das Letzte und Höchste zu ergreifen und zu besitzen, unmittelbar befriedigt. Für beide Arten von Offenbarungen des Göttlichen lassen sich zahlreiche Beispiele anführen. Gewaltige Herrscher, die mit Kraft ihre Völker regieren und wohl gar Weltreiche gründen, sind von der Menge als besondere Werkzeuge der Gottheit verehrt worden und sie haben nicht selten selbst die Überzeugung gehabt, zum höchsten Wesen in ganz besonders enger Beziehung zu stehen. Nicht minder hat man in großen Männern der Wissenschaft, die durch ihr Forschen und Denken der Weltweisheit neue Inhalte gegeben haben, das Walten göttlichen Geistes gespürt, und diese Denker selbst haben sich gelegentlich als Träger göttlicher Offenbarung gefühlt. Ebenso hat man hervorragende Dichter und Sänger, wie überhaupt Künstler jeder Gattung, als besondere Lieblinge der Götter betrachtet, und die Künstler selbst sprechen es ganz besonders häufig aus, daß sie sich in den Augenblicken ihres Schaffens von göttlichen Wesen inspiriert fühlen. Und endlich auch die Erfinder, welche die menschliche Technik auf neue Höhen geführt haben, sind als Bringer göttlicher Wohltaten gefeiert worden und haben sich selbst wohl auch als Bürger einer höheren Welt empfunden. Das gleiche gilt von außermenschlichen Begebenheiten und Gegenständen, die dem profanen Dasein des Menschen förderlich sind. Die Wolken, die den wohltätigen Regen spenden, die Quellen, die den Durstigen tränken, die Sonne, die durch Licht und Wärme das leibliche Leben erhält und fördert, der regelmäßige Lauf der Gestirne, wie überhaupt die Gesetze der Natur, die ein geregeltes Leben und Denken ermöglichen, dieses alles und vieles andere ist von der Menschheit als heilsame Förderung ihres weltlichen Wohlseins erlebt und als Wirkung göttlicher Mächte verstanden und verehrt

worden. In alledem freilich erscheint das Göttliche noch in der Hülle des Weltlichen und im Dienste des Weltlichen, und das, was hier das Erlebnis des Göttlichen verursacht, ist nur die Tatsache, daß das weltliche Leben an irgend einem Punkte in ganz besonders hervorragender Weise gefördert wird. Darüber hinaus greifen aber die Erlebnisse der zweiten Art, die eine noch engere Beziehung zwischen der Menschheit und der Gottheit vermitteln. Es treten Persönlichkeiten auf, die sich nicht in den Dienst irgendwelcher weltlichen Zwecke stellen, ja denen die weltlichen Zwecke etwas Gleichgültiges und Geringes sind, Persönlichkeiten, die überzeugt sind, göttlichen Geistes voll zu sein und die aus dieser Überzeugung heraus zu den Menschen von göttlichen Dingen reden, heilige Handlungen vollziehen und die andere auffordern, gleich ihnen in göttlichen Dingen zu leben und zu weben, Persönlichkeiten, die teils als schöpferische Propheten dem Volke neue Wege zur Gottheit erschließen, teils als priesterliche Hüter bestehender Heiligtümer mit neuer Kraft zur alten Gottesverehrung aufrufen. Diese Persönlichkeiten fühlen sich selbst der Gottheit ganz besonders nahe, und die Menge spürt in ihnen die Nähe des Göttlichen mit ganz besonderer Ehrfurcht. Sie fühlen sich selbst unwiderstehlich gepackt und bezwingen durch ihre persönliche Einwirkung unwiderstehlich ihre Umgebung.

Und auch die außermenschliche Wirklichkeit bringt dem Menschen das Göttliche nicht nur insofern nahe, als sie in überraschender Weise profanen Bedürfnissen entgegenkommt, vielmehr gibt es auch Augenblicke, in denen der Mensch des Absoluten inne wird, ganz abgesehen von seinen Beziehungen zu profanen Zwecken, Augenblicke, in denen er höchste Seligkeit empfindet, und zwar nicht als Produkt eigener asketischer Anstrengung, sondern als Geschenk von oben. Die Harmonie des Weltalls strahlt empfänglichen Seelen immer wieder als eine dauernde Gottesoffenbarung entgegen, die er anbetend verehrt, ohne dessen zu gedenken, daß dadurch die Erreichung irgend eines weltlichen Zweckes gefördert wird.

Wir haben nun die wichtigsten Wirklichkeitsgrundlagen des Gottesglaubens kennen gelernt. Wir haben sie gefunden in dem allgemein-menschlichen Freiheitserlebnis, das sich zum mystischen Erlösungserlebnis steigert und auf dieser Höhe dem Menschen die Unendlichkeit des inneren Lebens erschließt, sodann in dem allgemeinmenschlichen Zufallserlebnis, das sich zum Schicksalserlebnis erhöht und als solches dem Menschen seine Ohnmacht gegenüber

der unbedingt überlegenen göttlichen Macht zu Gemüte führt, und endlich in dem allgemein menschlichen Erlebnis der persönlichen Herrschaft über die Außenwelt, das sich in manchen Fällen zum Erlebnis genialen Schaffens steigert, unterstützt durch die Erfahrung höherer Einheiten und Zweckmäßigkeiten im außermenschlichen Sein und Geschehen, woraus dem Menschen eine übermächtige und zugleich beseligende göttliche Wirksamkeit entgegenleuchtet.

Hiermit sind freilich die Tatsachen noch nicht erschöpft, auf die man hinweisen kann, um das Recht des Gottesglaubens zu begründen. Man könnte insbesondere noch auf den religiösen Trieb selbst aufmerksam machen, auf die gewaltige Sehnsucht der Seele nach einer letzten Ruhe, nach einem festen Boden unter den Füßen. Denn dieser Trieb, der so ganz über alles gewöhnliche Maß hinausgreift, kann selbst als Offenbarung der Gottheit verstanden werden, die dadurch den Menschen zu sich emporzieht. Allein dieses Verständnis setzt doch immer ein bereits vorhandenes Gotteserlebnis voraus, ist also nicht elementar, und überdies könnte der religiöse Trieb von atheistischer Seite als eine verirrte Sehnsucht nach einer nicht vorhandenen Wirklichkeit, als bloße krankhafte Überspannung des profanen Glücksbedürfnisses verstanden werden. Deshalb sehen wir hier von dieser Grundlage des Gottesglaubens ab und beschränken uns auf die drei genannten Tatsachen, denen niemand bei einigem Nachdenken ihre Bedeutung wird absprechen können.

Wir haben nun schon einen wichtigen Teil unserer Aufgabe gelöst. Wir haben Tatsachen aufgezeigt, die den absoluten Atheismus widerlegen. Wir haben geltend gemacht, daß der Mensch auf allen Seiten, innerlich, wie äußerlich, von einer Wirklichkeit umgeben ist, die ihn schlechthin überragt, so daß die Beugung unter höhere Gewalten durchaus als die normale Stellung des Menschen anzusprechen ist. Es ist nun noch zu untersuchen, ob sich auch Tatsachen der Wirklichkeit aufzeigen lassen, die das Recht des *christlichen Monotheismus*, d. h. der Vorstellung des Einen persönlichen Gottes begründen.

Wir haben bisher in der Wirklichkeit die Hinweise auf das Göttliche, d. h. das übermenschliche Absolute als solches untersucht, dagegen noch nicht erwogen, ob die Wirklichkeit uns nötigt, bestimmte *inhaltliche* Aussagen über das *Wesen* des Göttlichen zu machen. Wenn wir nun diese Frage ins Auge fassen, so ist zunächst zu bemerken, daß die drei genannten Wirklichkeitserlebnisse, das Erlebnis der Erlösung, des Schicksals und des schöpferischen persönlichen Lebens sämtlich in

gleicher Weise ins Gebiet des Unfaßlichen, Überschwänglichen hineinweisen, in ein Gebiet, das über menschliches Können und Verstehen weit hinausliegt, so daß kein Menschengeist darüber etwas Zutreffendes ausdenken und kein Menschenmund davon etwas Angemessenes aussagen kann. Und das ist denn auch in jedem nicht allzu oberflächlichen frommen Bewußtsein lebendige Überzeugung, daß das Göttliche eine unergründliche Tiefe besitzt, die menschlichem Verstehen entzogen ist. Aber auf der anderen Seite bieten die Wirklichkeitsmomente, die uns des Daseins des Göttlichen vergewissern, zugleich auch die Unterlagen für Aussagen über das Wesen der Gottheit.

Dem Mystiker erschließt sich das Göttliche als eine von allem endlichen Sein völlig abgeschiedene Innerlichkeit, als ein erhabenes geistiges Wesen, das höchstens durch Zwischenglieder mit der äußeren Welt in Beziehung steht und zu dem man sich nur durch abgestufte Überwindung alles Sinnlichen erheben kann, um sich endlich in der Ekstase mit ihm zu einigen. Wer andrerseits die göttlichen Wirkungen wesentlich in überwältigenden Zufällen erlebt, der betrachtet folgerichtig das göttliche Wesen als Schicksal, als eine völlig unberechenbare, von uns streng geschiedene und durch nichts zu beeinflussende Macht, die sich in unerklärlichen Einzelereignissen betätigt und die, sofern ihr etwas Geistiges innewohnt, als blinde Willkür zu betrachten ist. Wer aber im eigenen und fremden persönlichen Leben, d. h. in der geistigen Beherrschung und Gestaltung der Welt und im Zusammenschluß mit dem zweckvollen Inhalt der außermenschlichen Wirklichkeit den Gipfel des Daseins erlebt, der wird in diesem persönlichen Leben nicht nur eine Brücke zum unaussprechlich Göttlichen erblicken, sondern wird finden, daß das göttliche Wesen selbst persönlicher Art ist und sich vor allem in Einzelpersönlichkeiten, dann aber auch in Naturvorgängen und Naturordnungen zu erkennen gibt.

Unter den drei beschriebenen Erlebnissen ist das Persönlichkeitserlebnis das umfassendere im Vergleich mit dem Erlösungs- und Schicksalserlebnisse. In diesen werden nur bestimmte Seiten der Wirklichkeit in ihrer erhabenen Tiefe erfahren, die rein zufällige, äußerliche Tatsächlichkeit auf der einen, und die unendliche innere Freiheit auf der anderen Seite. Das Persönlichkeitserlebnis aber umfaßt diese beiden Pole der Wirklichkeit in höherer Einheit, und man kann also auch umgekehrt sagen, daß die Erlebnisse der Erlösung und des Schicksals Teile des Persönlichkeitserlebnisses sind. Die Erfahrungen der allgemeinen Zweckmäßigkeit und Ordnung

aber, die wir von vornherein in das Persönlichkeitserlebnis eingeordnet haben, sind dem Persönlichkeitserlebnis im engeren Sinne, d. h. dem, was wir unmittelbar an uns selbst und anderen Persönlichkeiten erfahren, gleichfalls unterzuordnen. Denn sie beruhen sämtlich auf einer Deutung der Natur vom persönlichen Leben aus und erinnern uns an unsere menschlichen Werke, die ja gleichfalls unser persönliches Leben in abgeleiteter Form darstellen, indem sie unsere geistige Einheit in sinnlicher Mannigfaltigkeit offenbaren. Indem wir also Persönlichkeit als das uns offenbare Wesen Gottes betrachten, bringen wir zum Ausdruck, daß das umfassendste Erlebnis, dessen wir Menschen fähig sind, zugleich der vollendetste Ausdruck des uns offenbaren göttlichen Lebens ist.

Das religiöse Leben der Menschheit bietet eine Fülle von Beispielen für die Art, wie der Mensch die Höhepunkte seines eigenen persönlichen Lebens oder des Lebens anderer überragender Persönlichkeiten als göttliche Offenbarungen erlebt und dementsprechend das Wesen der Gottheit nach der Höhenlage des eigenen Erlebnisses deutet. Uns interessiert indessen unter den Formen des Gottesglaubens nur der christliche Monotheismus, und wir wenden uns daher gleich der Aufgabe zu, an unserer eigenen Religion den Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und Gottesvorstellung zu entwickeln. Das christliche Grunderlebnis ist das Erlebnis der Gotteskindschaft. Dieses umfaßt in sich einerseits ein vollendetes Erlösungserlebnis, andrerseits ein vollendetes Schicksalserlebnis. Man ist selig im Besitz des Friedens Gottes und man erkennt andrerseits in tiefster Demut den gesamten Weltlauf als gottgesetzt an. Die Gotteskindschaft schließt aber auch ein eigentliches Persönlichkeitserlebnis in sich. Aus dem Geist Gottes heraus handelt der Mensch in die Welt hinein, um dem Geist Gottes in der Welt zum Siege zu verhelfen.

Dieser Zustand aber wird erlebt als Wirkung einer übergeordneten Persönlichkeit, der Persönlichkeit Christi, der durch eine schöpferische Wirksamkeit neue Menschen macht und darum als vollendete göttliche Offenbarung angeschaut wird.

In diesem zur Gotteskindschaft gesteigerten Persönlichkeitserlebnis ist die eigentliche Wirklichkeitsgrundlage des christlichen Monotheismus zu erblicken. Weil wir durch die Kraft Christi auf diese Höhe persönlichen Lebens erhoben werden, darum ist es uns gewiß, daß das uns offenbare Wesen Gottes Persönlichkeit ist. Sofern dieses Erlebnis eine mystische Seite hat, sofern der Friede Gottes erlebt

wird, erfahren wir das Sein Gottes als Geist, der unserem Geiste immanent ist. Andrerseits aber, sofern darin die Demut, also das Gefühl völliger Unterordnung unter das schicksalsmäßig Gegebene enthalten ist, erleben wir Gott als uns transzendent, als den lebendig wirkenden Herrn unseres Daseins, der unser Leben genau so setzt und leitet, wie wir es in seiner ganz bestimmten individuellen Art erleben, und der also selbst an der individuellen Art unseres Daseins Anteil hat. Sofern wir endlich als Kinder Gottes im Gehorsam gegen ihn und im Vertrauen auf ihn an der Erhöhung der Welt durch göttlichen Geist mitarbeiten, indem wir durch Liebe und Gerechtigkeit uns mit den Brüdern verbinden, indem wir das Wahre, das Schöne, das Nützliche pflegen und fördern, sind wir zugleich dessen gewiß, daß Gott selbst durch uns und im Weltgeschehen überhaupt seine Liebe und Gerechtigkeit, seine Weisheit, Herrlichkeit und Allmacht offenbart. Von diesem Standpunkt aus wird die gesamte Welt als Gottes Werk und alles Geschehen in ihr als Gottes Wirken betrachtet. Dabei werden immer einerseits die Dunkelheiten, Gegensätze, Schwierigkeiten, die der Weltlauf uns auf Schritt und Tritt darbietet, in ihrem ganzen Umfange restlos anerkannt. Es wird nur konstatiert, daß Gott genau so handelt, wie er handelt, und auf eine Erklärung verzichtet, warum er die Welt gerade so und nicht anders laufen läßt. Andrerseits aber ist man überzeugt, daß die Welt im ganzen und im einzelnen zweckvoll geleitet wird, und überall da, wo dieser zweckvolle Inhalt der Wirklichkeit besonders überwältigend zur Anschauung kommt, wird dies als eine Bekräftigung des Gottesglaubens gewürdigt.

Wir sind hiermit zu einem gewissen Abschluß unserer Untersuchungen über die Wirklichkeitsgründe der Religion und insbesondere des christlichen Gottesglaubens gelangt. Wir haben gefunden, daß sich der Gottesglaube überhaupt auf das Erlebnis der Grenzen des Klein-Menschlichen einerseits und andrerseits der Grenzenlosigkeit und unergründlichen Tiefe alles höheren menschlichen Erlebens stützt. Wir haben ferner dargetan, daß das umfassendste Erlebnis der Wirklichkeit, das alle Momente des Daseins in sich schließt, im menschlichen Persönlichkeitserlebnis zu finden ist, und daß folgerichtig hieraus geschlossen wird, daß das göttliche Wesen sich am vollendetsten im persönlichen Leben offenbart. Wir dürfen aber diese Erörterung nicht abbrechen, ohne auch der erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte zu gedenken, die aufgestellt werden müssen, wenn es gilt, den Wahrheitsgehalt der Religion und des Christentums zu begründen.

Der Gottesglaube ist an sich überzeugt, eine objektive Erkenntnis der Wahrheit zu besitzen, ja sogar die höchste und letzte Wahrheit erfaßt zu haben. Die Wissenschaft hat indessen die Pflicht, diesen Wahrheitsanspruch des Glaubens zu prüfen, um so mehr, wenn sie es unternimmt, den Inhalt des Glaubens gegenüber seiner radikalen Leugnung sicher zu stellen.

Wir haben die Gottesvorstellung in unserem Bewußtsein zusammen mit allen möglichen weltlichen Vorstellungen von Personen, Sachen, Zuständen, Beziehungen, Begebenheiten, in denen Wahrheit mit Irrtum gemischt ist, so daß wir in vielen Fällen nur schwer entscheiden können, in welchem Maße ein Inhalt unseres Bewußtseins bloß subjektiv in uns ist und in welchem Maße ihm etwas Objektives entspricht. Es ergibt sich also hier die Frage: In welchem Umfang entspricht unsere subjektive Gottesvorstellung der objektiven Wirklichkeit? Diese erkenntnistheoretische Hauptfrage gliedert sich aber in drei Unterfragen: 1. Gibt es überhaupt etwas Objektives, und in welchem Sinne kann die Objektivität des Göttlichen behauptet werden? 2. Welchen Anteil hat beim Zustandekommen unserer Erkenntnisse überhaupt und unserer Gotteserkenntnis insbesondere unser rein empfangendes Erkennen einerseits, und die Produktivität unseres Geistes andrerseits? 3. In welchem Umfange decken sich unsere fertigen Erkenntnisse überhaupt und unsere fertige Gotteserkenntnis insbesondere mit der etwa vorhandenen objektiven Wirklichkeit? Die Lösung dieser Probleme erfordert, wenn sie erschöpfend sein soll, eine sehr umfangreiche Erörterung. Handelt es sich doch hier um nichts Geringeres als um die Grundfragen der „Kritik der reinen Vernunft". Wir müssen indessen mit Rücksicht auf die Grenzen unserer gegenwärtigen Untersuchung uns darauf beschränken, einige allgemeine Gesichtspunkte anzudeuten (die übrigens im letzten Abschnitt bei der Prüfung des Atheismus noch einige Ergänzungen finden werden).

Zur Frage nach der objektiven Realität irgend welcher Dinge überhaupt und des Göttlichen insbesondere ist zu bemerken: Alles, was überhaupt Gegenstand unseres Erkennens werden kann, muß uns subjektiv zum Bewußtsein kommen. Was uns subjektiv zum Bewußtsein kommt, ist aber darum nicht nur in unserem Bewußtsein. Daß es eine von unserem Bewußtsein unabhängige objektive Wirklichkeit gibt, wird uns überall da zur unumstößlichen Gewißheit, wo eine Erkenntnis uns wider unseren Willen, unerwartet trifft, sich uns aufdrängt, uns überwältigt. Dieses wäre unmöglich, wenn

unsere Erkenntnisse nur in unserem subjektiven Bewußtsein wären, da dieses dann frei über sie verfügen könnte. Der Charakter des Ungewollten, Überwältigenden, uns Bezwingenden ist aber in ganz hervorragendem Maße, wie wir bemerkt haben, den religiösen Erlebnissen eigen. Es verhält sich also nicht etwa so, daß unseren gewöhnlichen Bewußtseinsinhalten etwas Objektives entspräche, während unsere religiösen Erlebnisse kein objektives Korrelat hätten. Im Gegenteil tut sich uns der göttliche Inhalt unseres Glaubens durch eine ganz besonders mächtige Einwirkung auf unser Inneres kund und gibt dadurch ganz besonders deutlich seine objektive Realität zu erkennen.

Zur zweiten Frage, d. h. zu der nach dem Ursprung unserer profanen und religiösen Erkenntnisse ist zu sagen, daß sie weder lediglich von außen her in uns eintreten noch lediglich aus der Tätigkeit unseres Geistes erwachsen, geschweige denn, daß etwa unsere gewöhnlichen Erkenntnisse auf Eindrücken von außen her beruhten, während die Glaubensinhalte wesentlich das Produkt unserer persönlichen Wünsche wären. Vielmehr liegen unserem Erkenntnisprozeß durchgängig zwei Faktoren zugrunde, auf der einen Seite die sinnlichen Empfindungen in ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit, auf der anderen Seite unser einheitliches Ich, das leben will, das sich gegenüber der Außenwelt durchzusetzen trachtet und zu diesem Zwecke in der Mannigfaltigkeit der Empfindungen höhere Einheiten zu entdecken sucht, um sich durch Zusammenfassungen des Mannigfaltigen zur Herrschaft über die Dinge zu erheben. Ohne Empfindungen einerseits und ohne den Willen zum Zusammenfassen der Empfindungen andrerseits kommt keine Erkenntnis zustande. Die erkenntnismäßigen Zusammenfassungen aber, auf die der Wille zuletzt hinauswill — sie seien vorübergehende Wahrnehmungen oder dauernd im Bewußtsein festgehaltene Vorstellungen — tragen durchgängig den Charakter der A n s c h a u u n g, d. h. der Zusammenfassung dessen, was zusammen gegeben ist, mit dem Ziel einer Weltanschauung, d. h. einer möglichst vollständigen Zusammenfassung alles dessen, was in der Wirklichkeit zusammen gegeben ist. Einen sehr wichtigen Dienst — wenn auch freilich eben nur einen Dienst — leistet bei der erkenntnismäßigen Zusammenfassung des Wirklichen das begriffliche Denken, das innerhalb der anschaulich erkannten Welt die gleichmäßigen Erscheinungen und die gesetzmäßigen Vorgänge aufsucht und dadurch viel zur Vereinfachung des Weltbildes beiträgt. In allen diesen Beziehungen ist die religiöse Erkenntnis

von der gleichen Art wie die profane. Eigentümlich ist ihr jedoch, daß sie immer eine sehr umfassende Anschauung eines gegebenen Inhaltes in sich schließt, die zwar niemals abgeschlossen, sondern immer Stückwerk ist, sich aber doch einer Gesamtanschauung der Dinge möglichst annähert. Dem entspricht es dann, daß das Willensmäßige, das in aller Erkenntnis enthalten ist, bei der religiösen Erkenntnis besonders in die Augen fällt, weil sich hier der Wille als religiöser Trieb, der ein letztes zu umspannen trachtet, besonders mächtig entfaltet.

Die praktische Bedingtheit des Erkennens besteht übrigens nicht nur darin, daß überall der Wille zum Erkennen eine entscheidende Rolle spielt. Vielmehr erwachsen wichtige Einsichten im praktischen Verkehr mit der Wirklichkeit, d. h. indem wir die Welt handelnd gestalten und nur zu diesem Zwecke von ihrem tatsächlichen Zustande Kenntnis nehmen. Was die Menschen sind und treiben, erfahren wir nur aus dem praktischen Verkehr mit Menschen, d. h. indem wir menschliche Gemeinschaft pflegen. Einen tieferen Einblick in die Kräfte und Gesetze der Natur gewinnen wir nur dadurch, daß wir sie für unsern Nutzen d. h. für unser körperliches Wohlsein praktisch gebrauchen. Ja auch die ästhetische, also rein spielerische Betätigung schließt eine eindringende Anschauung des Wirklichen in sich und liefert vielfach wertvolle Beiträge zur Erkenntnis der Wahrheit. Und so erwächst auch die Gotteserkenntnis wesentlich aus dem praktischen Verkehr mit der Gottheit, indem derjenige, der starke Schicksalserlebnisse hat, vorwiegend das Schicksalsmäßige an dem göttlichen Wesen hervorhebt oder derjenige, der mystisch in der Tiefe der eigenen Seele sich mit dem Göttlichen berührt, das Wesen der Gottheit als unendliche Innerlichkeit betrachtet und vollends derjenige, der in der persönlichen Erhebung den Gipfel des Daseins erlebt, zu der Anschauung gedrängt wird, daß Persönlichkeit das Wesen der Gottheit und damit der Kern alles Weltgeschehens ist. Es ist besonders wichtig hervorzuheben, daß hier eine Verwandtschaft zwischen der profanen und religiösen Erkenntnis obwaltet. Denn es wird nicht selten gegen die Gotteserkenntnis geltend gemacht, sie beruhe auf praktischen Gemütsbedürfnissen und sei daher von vornherein mit Mißtrauen zu betrachten, während alle sonstige Erkenntnis durch rein theoretisches Interesse bestimmt sei und daher eine bessere Garantie für ihren Wahrheitsgehalt biete. Aber dieser Unterschied liegt tatsächlich nicht vor. Es ist fraglos ein Unterschied zwischen religiöser und profaner Erkenntnis an diesem Punkte vor-

handen. Aber er liegt in anderer Richtung. Die religiöse Praxis, die in sich die religiöse Erkenntnis enthält, setzt einen ungleich höheren Aufschwung des Geistes voraus und ist viel umfassender und tiefgehender als profane Betätigungen und profane Erkenntnisse. Daher steigen kleinen Geistern, die jenes hohen Aufschwunges gar nicht oder wenig fähig sind, leicht Bedenken gegen den Gottesglauben auf.

Wir kommen nun zur dritten und Hauptfrage der Erkenntnistheorie, der Frage nach dem Umfang der Übereinstimmung von subjektivem Erkenntnisinhalt und objektiver Wirklichkeit. Hier ist zu bemerken, daß alle unsere Erkenntnisse eine gewisse Übereinstimmung zwischen uns und der objektiven Wirklichkeit enthalten, also ein Wahrheitsmoment in sich haben, daß aber andrerseits überall ein Abstand zwischen uns und den Dingen besteht. Überall ist Erkennen und Nichterkennen, Wahrheit und Irrtum gemischt. Es gibt weder eine absolut adaequate Erkenntnis — diese wäre nur möglich, wenn der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt überhaupt aufgehoben wäre —, noch gibt es eine völlig inadaequate Erkenntnis — denn eine solche würde voraussetzen, daß wir überhaupt keine Erkenntnisorgane besäßen. Alle unsere Erkenntnisse sind mehr oder minder oberflächlich und fragmentarisch. Unsere Anschauungen und Begriffe, durch die wir unsere Empfindungen zusammenfassen, sind immer nur ganz summarische, abgekürzte Bilder der Wirklichkeit, bedeuten daher immer ein Wagnis und bleiben stets verbesserungsbedürftig. Und unsere Empfindungen vermitteln uns bei der Stumpfheit und Begrenztheit unserer Sinnesorgane nur sehr unvollkommene Eindrücke von dem, was wirklich ist. Aber innerhalb dieser Grenzen findet allerdings eine Berührung zwischen unserem Bewußtseinsinhalt und der objektiven Wirklichkeit statt, und es ist das Ziel der Geschichte des menschlichen Erkennens — zu dem hin ohne Frage ein gewisser Fortschritt zu verzeichnen ist —, den Umfang der Bewußtseinsinhalte, denen in der objektiven Wirklichkeit etwas entspricht, soweit als möglich auszudehnen. Je primitiver der Mensch ist, desto mehr neigt er dazu, alle seine Wahrnehmungen und Vorstellungen für getreue Abbilder der objektiven Wirklichkeit zu halten. Im Laufe des Einzellebens und des Gesamtlebens der Menschheit werden dann die allzu voreiligen Verallgemeinerungen und anschaulichen Zusammenfassungen ebenso wie die Sinnestäuschungen nach Möglichkeit korrigiert. Der Maßstab aber, an dem das Richtige im Vergleich mit dem Falschen abgemessen wird, also das eigentliche Kriterium der Wahrheit, besteht

in einem unausgesetzten Gegeneinanderhalten und Vergleichen dessen, was wir aus früheren Erlebnissen in unserem Bewußtsein zurückbehalten haben, mit dem, was durch neue Erlebnisse hinzutritt, wobei wir natürlich niemals zu einem absoluten Ende gelangen, sondern uns stets bewußt bleiben, daß das, was wir bisher für wahr gehalten haben, im nächsten Augenblicke an irgend einem Punkte korrigiert werden kann. Diese allgemeine Sachlage ist bei der religiösen Erkenntnis die gleiche wie bei der profanen. Es wird zwar nicht selten auf beiden Seiten ein anderer Standpunkt vertreten. Es gibt einen ganz profanen Standpunkt, auf dem man behauptet, das Erkennen des einzelnen werde immer aufs neue durch die Erfahrung bestätigt und trage daher den Stempel der absoluten Wahrheit an sich, oder man betrachtet eine philosophische Weltanschauung, etwa eine monistische, als unzweifelhafte Lösung aller Schwierigkeiten und als unbedingten Maßstab der Wahrheit. Und man sagt nun demgegenüber von der religiösen Erkenntnis, sie werde durch nichts in der Erfahrung beglaubigt, könne daher keinen Anspruch auf Wahrheit erheben und müsse denen, die nicht von ihr lassen können, als Privatmeinung anheimgegeben werden, als ein Überbleibsel aus einer primitiven Zeit, in der man noch allzu großes Zutrauen zu den Produkten der eigenen Einbildungskraft und zu wenig Wirklichkeitssinn besaß. Hier liegt aber die Selbsttäuschung vor, man könne in den Besitz einer absoluten Erkenntnis gelangen und von diesem Standpunkte aus eine andere Ansicht als schlechterdings irrig verwerfen. Es findet sich andrerseits nicht selten bei religiösen Menschen die Überzeugung, eine absolute Gotteserkenntnis zu besitzen, so daß man sich zutraut, in jedem Augenblick die innersten Gedanken Gottes zu wissen — ein Standpunkt, der verständlich ist, weil man sich in der Religion zum Absoluten erhebt, der aber angesichts der tatsächlichen Lage nicht haltbar ist, da er die geheimnisvolle Tiefe außer Acht läßt, die trotz aller noch so eindringenden menschlichen Erkenntnis der Wirklichkeit innewohnt. Fraglos ist ungeachtet der gemeinsamen Züge ein gewisser Unterschied zwischen der religiösen und der profanen Erkenntnis in der Frage der Beglaubigung vorhanden. Die sehr umfassenden Anschauungen der Wirklichkeit, die der Glaube in sich schließt, bedürfen zu ihrer immer erneuten Beglaubigung natürlich eines umfassenderen Erfahrungsmaterials als irgend eine eng begrenzte Einzelanschauung eines weltlichen Gegenstandes. Daher erscheinen sie einem kleinen Geiste, der am Engbegrenzten hängt, leicht weniger glaubhaft als die

Wahrheit des Engbegrenzten. Es kommt hinzu, daß der Glaube im kindlichen Zeitalter des Menschengeschlechts, Vorstellungen in sich enthält, die einer immer wiederholten Prüfung an neuen Erlebnissen nicht standhalten. Und da nun die religiösen Vorstellungen mit einer Zähigkeit, die nicht ihres Gleichen hat, sich durch Jahrtausende hindurch behaupten, so führen sie naturgemäß manche Elemente mit sich, für die eine spätere Zeit nur schwer eine Beglaubigung zu finden vermag — ein Umstand, der das Mißtrauen profaner Geister gegen die religiösen Vorstellungen noch verstärkt. Aber nichtsdestoweniger findet die religiöse Anschauung an einer umfassenden Zusammenschau der Wirklichkeit doch immer wieder ihre Bestätigung, und sie wird andrerseits durch neue Erlebnisse berichtigt und vertieft. So ist von der christlich-monotheistischen Gesamtanschauung zu sagen, daß sie in einer immer erneuten Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit ihre Probe durchaus bestanden hat. Die Zufallserlebnisse, die alle Menschen haben und die einzelne in besonderen Fällen als Schicksalschläge empfinden, die eigene Innerlichkeit, deren sich alle bewußt sind und die sich in einzelnen Fällen zu mystischen Erhebungen steigert, und vor allem die Persönlichkeitserlebnisse, die alle in irgend einem Maße haben und die wiederum in manchen Fällen ihr Maß nach oben ins Ungeheure erweitern, alle diese Erlebnisse bilden wie den Ausgangspunkt so die dauernde Bekräftigung des Glaubens an das Dasein und an die Offenbarung Gottes als Persönlichkeit. Dieses wäre über die Eigentümlichkeit der Glaubenserkenntnis in der Wahrheitsfrage zu sagen. Im allgemeinen, wie bemerkt, ist die Glaubensgewißheit der gewöhnlichen Gewißheit darin verwandt, daß es sich wohl um eine wirkliche Berührung zwischen Objekt und Subjekt handelt, daß aber diese Gemeinschaft ihre Grenzen hat und niemals bis zur absoluten Identität von Subjekt und Objekt fortschreitet. Übrigens bedeutet es keine Gefahr für den Glauben, daß er keine schlechthin absolute Erkenntnis des Göttlichen in sich schließt. Denn so sehr sich der Glaubende bewußt ist, das Absolute zu erkennen, so wenig ist es dieser Erkenntnis selbst wesentlich, absolut zu sein. Ja im Gegenteil, es gehört zum Wesen jedes ernsten und nicht beschränkten Glaubens, daß der Glaubende sich gerade angesichts des Absoluten der Beschränktheit seiner selbst und seines Glaubens besonders stark bewußt wird. Ja gerade auf den Höhepunkten des religiösen Lebens wird in und mit dem Bewußtsein, das Letzte ergriffen zu haben, doch gleichzeitig besonders deutlich das geheimnisvolle Dunkel ge-

ahnt, das sich jenseits der gewonnenen Klarheit ausbreitet. So bekennt ein Paulus, der sich bewußt ist, göttlichen Geistes voll zu sein und unmittelbare Offenbarungen Gottes zu erleben, doch andrerseits, daß er nicht im Schauen, sondern im Glauben wandle, daß sein Wissen Stückwerk sei, daß es unerforschliche Wege Gottes gebe, daß er das Vollkommene zu ergreifen trachte, nachdem er von Christus ergriffen sei. Und sogar Jesus selbst hebt bei allem Bewußtsein seiner göttlichen Sendung doch hervor, daß die Zeit und Stunde der letzten Vollendung auch ihm, dem Sohn, verborgen und allein dem Vater offenbar sei.

Hiermit ist angedeutet, welche Gedankengänge einzuschlagen sind, wenn zur Überwindung des Atheismus eine positive Begründung des Gottesglaubens und insbesondere des monotheistischen Gottesglaubens gefunden werden soll. Es ist nun noch unsere Aufgabe, zu untersuchen, in welcher Weise der Atheismus direkt widerlegt werden kann und wie sich seine Einwände gegen den Gottesglauben entkräften lassen.

II. Einwände gegen den Atheismus.

Wir beschäftigen uns zunächst mit den Weltanschauungen, die als Begründung für atheistische Lebenshaltung ins Feld geführt werden, dem Monismus und dem Pluralismus, und wenden uns sodann zu den praktischen Voraussetzungen, die als Grundlagen des Atheismus zu betrachten sind.

Nach der gewonnenen Gesamtanschauung der Dinge stellt sich die monistische Weltanschauung dar als ein Werk des menschlichen Geistes, dazu bestimmt, den Erkennenden über die wechselnde Mannigfaltigkeit der Außenwelt zu erheben. Dieser Zweck soll erreicht werden, indem man von allen Verschiedenheiten der Dinge abstrahiert und nur das Gleichmäßige ihres Wesens und das Gesetzmäßige ihres Wirkens im Auge behält und dieses als das Herrschende in der Wirklichkeit betrachtet. Der Monismus begnügt sich aber nicht mit der Aufstellung von Gesetzen überhaupt, sondern sein eigentliches Wesen besteht darin, daß er alles immer wieder auf das *eine* Wesen bezieht, das in allen einzelnen Erscheinungen gleichmäßig vorhanden sein soll.

Dazu ist zu bemerken, daß die Wirklichkeit allerdings voll des Gleichmäßigen und Regelmäßigen ist und daß man auch von allen Dingen sagen kann, daß sie einander gleich, eben weil sie alle „Dinge" sind. Allein diese Erkenntnis gibt nicht eine letzte Einsicht in den

Zusammenhang der Dinge. Das Gleichmäßige ist nicht etwas über den Dingen, sondern nur etwas in und an den Dingen. Sowie im menschlichen Gemeinwesen nicht das menschliche Zusammenleben um der Gesetze willen da ist, die es regeln, sondern umgekehrt die Gesetze dazu da sind, um das Leben der Gemeinschaft zu erhalten und zu fördern, so liegt es auch in der Natur und in der Wirklichkeit überhaupt. Die Gesetze, nach denen sich das Sonnensystem bewegt, sind nicht das Beherrschende und das Sonnensystem das Dienende, sondern das Sonnensystem ist eine bestimmte Größe, die in sich eine bestimmte Regelmäßigkeit betätigt. Und so ist auch die Welt im ganzen nicht zu oberst ein Abstraktum, wozu die einzelnen Dinge nur sich als Exemplare einer höchsten Gattung verhalten, sondern sie ist ein Konkretum, sie ist *diese* ganz bestimmte, nur als solche konstatierbare Welt, innerhalb deren sich eine gewisse Regelmäßigkeit der Erscheinungen feststellen läßt. Der Monismus macht sich also des Fehlgriffes schuldig, daß er die Wirklichkeit in gewisser Beziehung umkehrt. Er macht das zum Herrschenden, was in Wahrheit ein Dienendes, und das zum Dienenden, was in Wahrheit ein Herrschendes ist.

In derselben Richtung ist auch die Erkenntnisgrundlage des Monismus zu kritisieren. Er hält im Erkenntnisprozeß die Vernunft, also das Denken in Begriffen, für die oberste Funktion. Ihr ordnet er alles andere, insbesondere auch die anschauliche Vorstellung unter. Ohne Frage ist der Begriff eine Gedankenform von unschätzbarer Wichtigkeit, die uns das Zurechtkommen mit den Schwierigkeiten des objektiven Daseins in einer Weise erleichtert, die man nie genug anerkennen kann. Allein der Begriff ist doch nur ein Handwerkszeug des erkennenden Geistes, dem als solchem eine dienende, nicht eine herrschende Stellung gebührt. Wie der Hammer in der Hand des Tischlers nicht Selbstzweck ist, sondern nur dazu dient, alle möglichen Nägel einzuschlagen, die ihrerseits wiederum nicht Selbstzweck sind, sondern nur dazu dienen, bestimmte Gebrauchsgegenstände für bestimmte Zwecke der bestimmten Menschen herzustellen, so ist auch die Vernunft mit ihren Begriffen im Kopf des Denkers nicht Selbstzweck, sondern dient nur dazu, bequeme Handhaben zum Verständnis aller möglichen Erfahrungen zu bieten. Diese Erfahrungen sind aber etwas ganz Bestimmtes, das durch die begriffliche Analyse niemals überwunden, sondern nur bis zu einem gewissen Grade aufgehellt wird. Das Übergeordnete im Erkennen sind daher die Vorstellungen, die in der Form von Anschauungen diese ganz be-

stimmte Welt im einzelnen und im ganzen zu umfassen trachten und schließlich bei einer Welt-Anschauung anlangen.

Der beste Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht über den Monismus ist der, daß der Monismus selbst bei der näheren Bestimmung des höchsten Wesens, obwohl er rein begrifflich verfahren will, doch nicht umhin kann, mit ganz bestimmten Anschauungen zu arbeiten. Der Monismus der Substanz hat zu seiner Grundlage das ganz bestimmte, nur anschaulich erfaßbare Erlebnis der Einheit von Leib und Seele, der Monismus des Geistes geht aus von dem Erlebnis der eigenen Innerlichkeit, der Monismus der Natur von dem Erlebnis der Außenwelt, wiederum also von Objekten, die nur durch unmittelbare Anschauungen erfaßt werden können.

Von hier aus gewinnt man nun auch die richtige Einschätzung dessen, was von monistischer Seite gegen den Monotheismus geltend gemacht wird. Im Vorübergehen sei des besonderen Einwandes gedacht, den der Naturalismus erhebt, daß es mißlich sei, dem höchsten Wesen Geist zuzuschreiben, weil die Welt im einzelnen wie im ganzen geistlos sei. Dieser Anschauung ist das elementare Erlebnis unserer Innerlichkeit entgegenzuhalten, ohne das überhaupt kein Erlebnis der Außenwelt möglich ist, vor allem aber dies, daß der naturalistische Monismus selbst nur möglich ist, wenn die menschliche **Vernunft**, auf deren Spekulation er beruht, mehr ist als ein bloß zufälliges Zusammentreffen physikalischer Vorgänge, wenn sie im Gegenteil eine geistige Macht ist, die das Recht hat, ihre eigenen Aussagen über die große Gleichheit der Dinge für absolut gültige Sätze zu halten.

Doch wenden wir uns dem Bedenken zu, das der Monismus aller Schattierungen gegen den Monotheismus erhebt. Es lautet dahin, daß der Monotheismus das höchste Wesen als ein Einzelwesen betrachtet, das als solches gegen andere abgegrenzt und daher nicht absolut ist.

Hierzu ist folgendes zu bemerken: Wenn es richtig ist, daß in der Wirklichkeit überhaupt nicht die Gleichmäßigkeit, sondern ein ganz bestimmter Komplex von bestimmt zusammenhängenden Dingen das Oberste und Herrschende ist, so kann nicht nur, sondern es muß auch das höchste Wesen als ein solches gedacht werden, das an diesem konkreten Charakter der Wirklichkeit teilhat. Dieses Teilhaben bedeutet aber eine Einschränkung, eine Verendlichung nur für den, der der Meinung ist, es gäbe ein schlechthin Unendliches und dieses Unendliche sei im abstraktesten Begriffe zu finden, als

das, was diesem abstraktesten Begriffe objektiv entspricht. Wer aber diesen Weg der begrifflichen Abstraktion nicht für den richtigen Weg zum Absoluten hält, wird die Absolutheit des Absoluten darin finden, daß es zu allen relativen Dingen eine unmittelbare Beziehung hat, während die einzelnen Dinge nur zu einer begrenzten Umgebung in unmittelbaren Verkehr treten. Nicht aber wird auf diesem Standpunkt die Absolutheit in gänzlicher Unbestimmtheit gefunden werden können.

Übrigens ist dem Monismus entgegenzuhalten, daß auch er ein schrankenloses Absolutes nur erreichen will, daß er es aber nicht erreicht. Denn auch sein „allgemeines Wesen" soll sich doch in der Fülle der einzelnen Dinge offenbaren, ja es soll in jedem einzelnen Ding als dessen wahres Wesen enthalten sein. Es tritt also zu allen einzelnen Dingen in Beziehung, ja es wird sogar mit den einzelnen Dingen vermischt. Also auch das Absolute des Monismus selbst ist nur der Absicht nach, nicht in Wirklichkeit schrankenlos. In Wirklichkeit nimmt es sogar sehr engen Anteil an dem bestimmten einzelnen Sein der Dinge. Es ist schlechterdings unmöglich von einem beziehungslosen Absoluten zu reden oder gar es auszudenken. Ein solches wäre nur möglich, wenn es überhaupt nichts Einzelnes gäbe, wenn also das All-Eine mit sich in der Welt allein wäre. Da nun aber das Einzelne da ist und durch keine philosophische Kunst hinwegdisputiert werden kann, so kann ein absolutes Wesen immer nur als in Beziehung zum Einzelnen gedacht werden, es mag nun monistisch oder monotheistisch vorgestellt werden.

Der Vorzug der monotheistischen vor der monistischen Idee des höchsten Wesens liegt nach dem Vorangehenden darin, daß jene von vorn herein mit der Tatsache des bestimmten, mannigfaltigen Daseins rechnet und daher sogleich diese Bestimmung mit in den Gedanken des höchsten Wesens aufnimmt, während der Monismus sich über diese Sachlage täuscht und des Glaubens lebt, er könne ein schlechthin schrankenloses Absolutes denken. Damit hängt der andere Vorzug zusammen, daß der Monotheismus bei aller Anerkennung der überragenden göttlichen Einheit doch einen sehr klaren Sinn für das Unterschiedliche und Gegensätzliche in der Welt besitzt, während der Monismus dazu neigt, die Unterschiede zwischen den Dingen zu verwischen und dadurch das Verschiedenartige in einer Weise zu nivellieren, daß nicht ein echtes, sondern ein stilisiertes Bild der Wirklichkeit herauskommt.

Übrigens läßt sich das, was der Monismus unzweifelhaft an Wahrheit in sich enthält, aufs beste eine monotheistische Weltanschauung einordnen. Das Gleichmäßige an den Dingen und das Gesetzmäßige an den Vorgängen, ja zuletzt auch die höchste Gleichmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit, gelten in einer monotheistischen Weltanschauung als Ausdruck des ordnenden geistigen Wesens Gottes, das aber allerdings mit dieser Ordnung nicht identisch ist, sondern eine sie weit überbietende Tiefe besitzt.

Auch was die erkenntnistheoretische Grundlage betrifft, ist der Vorzug des Monotheismus nicht zu verkennen. Er rechnet von vorn herein mit der Tatsache, daß das anschauende Vorstellen die übergeordnete und das begriffliche Denken die dienende Tätigkeit ist. Die Offenbarungserkenntnis verläuft bewußtermaßen in Intuitionen und auch das Festhalten des Geoffenbarten trägt intuitiven Charakter. Das vergleichende Denken ist dem Glauben nicht fremd. Im Gegenteil, er liebt es sogar zu verallgemeinern und alles zur Gottheit und zu sich in Beziehung zu setzen. Aber das Vergleichen spielt hier eine untergeordnete Rolle innerhalb einer Denktätigkeit, die wesentlich anschauender Natur ist.

Es läßt sich hiernach wiederum die monistische Erkenntnisweise, sofern sie ein Wahrheitsmoment enthält, in die monotheistische einordnen. Auch die Vernunft gilt dem Glauben als ein Mittel der Gotteserkenntnis. Aber in die wahren Tiefen der Gottheit kann, wenn das überhaupt möglich ist, nach der monotheistischen Anschauung nur der Geist eindringen, der in unmittelbaren Intuitionen des göttlichen Wesens inne wird.

Hierbei mag nun noch ein Wort vom Pantheismus gesagt werden, d. h. von der religiösen Stimmung, die sich gelegentlich mit dem Monismus verbindet. Wir können nach dem Gesagten nunmehr verstehen, warum der Pantheismus leicht zum ganzen Atheismus umschlägt. Man kann sich vor dem All-Einen nur so lange beugen als man nicht bemerkt, daß dieses — als Objektivation unseres abstraktesten Begriffes, — nicht eine herrschende, sondern nur eine dienende Stellung in der Wirklichkeit einnimmt. Sobald dieses letztere erkannt wird, erhebt sich der denkende Geist über seinen Gedanken, das All-Eine wird ihm aus einer übergeordneten zu einer untergeordneten Größe, so daß er am Ende nichts über sich anerkennt und zum ganzen Atheisten wird.

Wir kommen zum Pluralismus. Auch dieser ist, wie der Monismus, ein Versuch, der Dinge erkennend Herr zu werden.

Und zwar trachtet man die Herrschaft so zu erringen, daß man nur das viele Einzelne in seiner unmittelbar gegebenen bunten Mannigfaltigkeit gelten läßt und sich um höhere Zusammenhänge, die etwa in den Dingen liegen mögen, nicht kümmert, sie teils bezweifelt, teils sogar in Abrede stellt. Dabei herrscht die Tendenz, so radikal als möglich die Wirklichkeit in eine Fülle von letzten Einzelheiten aufzulösen, schließlich sogar die Einheit des eigenen Selbst zu leugnen und das Ich nur als einen zusammenfassenden Namen für einen Komplex von unendlich vielen Einzelwesen und Einzelvorgängen aufzufassen.

Gegenüber dieser Weltanschauung ist geltend zu machen, daß sie sich ganz einseitig nur an die Art hält, wie uns die Außenwelt unmittelbar gegeben ist, daß sie aber Tatsachen der Wirklichkeit verkennt, die unzweifelhaft nicht bloß willkürliche Zutaten unseres Ich, sondern Fundamente sind, ohne die überhaupt keine Weltanschauung, auch die pluralistische nicht, möglich ist.

Hier ist vor allem das Grunderlebnis des eigenen Ich mit seiner inneren Einheit hervorzuheben. Wird dies geleugnet, so fällt die letzte Möglichkeit hin, überhaupt irgend etwas Bestimmtes über die Wirklichkeit auszusagen.

Ohne es zu wollen, setzt selbstverständlich auch der Pluralismus dieses Ich mit seiner Einheit immer als existierend voraus. Dieses Ich ist für ihn selbstverständlich der Träger des pluralistischen Weltbewußtseins, und wenn er von fälschlichen Hineintragungen eines Ich-Bewußtseins in die äußeren Dinge spricht, so setzt er voraus, daß es ein solches Ich gibt, das derartige Hineintragungen vollziehen kann. Der Pluralismus, der das eigene Ich als höhere Einheit leugnet, ist einer Schlange vergleichbar, die beim Schwanze anfangend sich selbst, zuletzt auch ihren eigenen Kopf auffressen möchte.

Mit der Anerkennung des eigenen Ich ist aber schon sehr viel, ja alles gegen den Pluralismus gewonnen. In unserm Ich ist uns eine Einheit gegeben, die eine Mannigfaltigkeit zusammenfaßt und zwar nicht bloß so, wie eine Vielheit gleicher Wesen in einem Begriff zusammengefaßt wird. Vielmehr haben wir es hier mit einem ganz andersartigen Ineinander von Vielheit und Einheit, ja mit einem Ineinander höherer und niederer Einheiten zu tun, das jeder begrifflichen Analyse spottet und sich nur anschaulich in seiner ganz bestimmten Art auffassen läßt.

Nun ergibt sich bei genauerer Beobachtung der Dinge, daß

ein Ineinander von Einheit und Mannigfaltigkeit, ja ein Ineinander höherer und niederer Einheiten sich nicht bloß in dem menschlichen, dem tierischen, dem pflanzlichen Individuum, also in der organischen Welt, vorfindet, sondern daß die ganze Wirklichkeit sich darstellt als ein solches Ineinander höherer und niederer Einheiten. Und da, wie wir früher gesehen haben, die Wirklichkeit im einzelnen wie im ganzen durchgängig den Charakter des Bestimmten, Individuellen trägt, so kann man die Welt auch als ein großes Ineinander mehr oder minder umfassender Individualitäten begreifen.

Von dieser Betrachtungsweise aus können wir nun dem Hauptbedenken des Pluralismus gegen den Monotheismus begegnen. Dieses Bedenken lautete: Es gibt keine höheren Einheiten, geschweige denn einen höchsten Zusammenhang in den Dingen, der sich als das Absolute zu ihnen als dem Relativen verhielte. Dem setzen wir die Beobachtung entgegen, daß die Wirklichkeit unserem forschenden Geiste eine Fülle höherer Zusammenhänge darbietet, und daß also kein grundsätzliches Bedenken gegen die Aussage des Glaubens vorliegt, der alle Einzelanschauungen in der Gesamtanschauung der von Gott als lebendig wirkendem Geist durchwalteten Welt zusammenfaßt.

Ja der Pluralismus selbst unterstützt durch einen Satz, den er gelegentlich ausspricht, das Recht einer solchen mit dem Gedanken des Absoluten abschließenden Weltanschauung. August Comte hat den bekannten Ausspruch getan: „Es gibt nur den einen absoluten Grundsatz, daß es nichts Absolutes gibt." Es gibt also doch etwas Absolutes. Es ist der pluralistische Gedanke selbst. Dieser Gedanke wird im Kopf des pluralistischen Philosophen gefaßt. Ist aber dieser Gedanke absolut, so hat der Philosoph, der ihn faßt, in sich das Absolute. Er nimmt sich heraus, von seinem Standpunkt aus eine unbedingt gültige Aussage über das letzte Wesen aller Dinge zu fällen. Er macht damit sich selbst zum Mittelpunkt der Welt und zum unmittelbaren Beziehungspunkt für alle Dinge. Es muß nun aber Bedenken erregen, wenn hier der absolute Beziehungspunkt für alle Dinge in den Geist eines einzelnen Menschen, also in ein ganz begrenztes Einzelwesen gesetzt wird, und es muß die Frage aufgeworfen werden, ob darin nicht ein arger Widerspruch liegt, und ob es nicht geboten ist, das geforderte Absolute in einem Wesen zu suchen, das in höherem Sinne als ein einzelner Mensch der Beziehungspunkt für alle Dinge sein kann.

Übrigens ordnet sich die Seite des Wirklichen, die der Pluralismus

als das Wesentliche hervorhebt, aufs beste auch in eine monotheistische Weltanschauung ein. Die Fülle des Einzelnen in ihrer bunten, chaotischen Mannigfaltigkeit ist die empirische Grundlage dessen, was der religiöse Mensch als Schicksal erlebt, nämlich dessen, was er als rein tatsächlich hinnimmt und hinnehmen muß, weil er nicht die Macht besitzt, es zu verändern. Man kann die Art, wie diese Seite der Wirklichkeit sich in einer monotheistischen Weltanschauung ausnimmt, auch an dem Namen „Positivismus" erläutern, der ja gelegentlich der pluralistischen Weltanschauung beigelegt wird. Der Positivismus nimmt das „Gegebene" hin als etwas Letztes, so zu sagen in sich selbst Bestehendes. Der Monotheismus erkennt dieses Gegebene als „gegeben", „gesetzt" im strengsten Sinne des Wortes, indem er Gott anschaut als den, der das „Gegebene" „gibt" und das „Gesetzte" „setzt".

Wenden wir uns nun der erkenntnistheoretischen Seite des Pluralismus zu, so erinnern wir uns, daß er die sinnlichen Empfindungen als das eigentlich maßgebende Moment des Erkenntnisprozesses hervorhebt. Dagegen wird das anschauende Vorstellen und das vergleichende Denken als etwas betrachtet, was die Erkenntnis verfälscht.

Demgegenüber ist geltend zu machen, daß unser anschauliches Vorstellen und unser vergleichendes Denken allerdings unter Umständen vorschnell, ja leichtfertig verfährt, daß aber eine jahrtausendelange, immer wiederholte Erfahrung doch das Recht erwiesen hat, jene höheren Erkenntnisvermögen als Wegweiser zur Wahrheit und nicht bloß als Verführer zum Irrtum zu betrachten.

Gegen den monotheistischen Glauben insbesondere wurde eingewendet, daß er phantastisch hinter dem Relativen ein Absolutes setze. Es ist dagegen einzuwenden, daß ebenso wie das Vorstellen und Denken überhaupt so speziell auch das religiöse Vorstellen sich durch Jahrtausende hindurch immer aufs neue an der mannigfachsten Lebenserfahrung als ein Weg zur Erkenntnis der Wahrheit bewährt hat.

Die sinnliche Empfindung in ihrer ganzen Ausdehnung hat natürlich auch innerhalb der Glaubensvorstellung ihren Platz. Sie bildet überall das Rohmaterial, aus dem sich die höheren Erkenntnisse aufbauen. Es läßt sich also ebenso wie die pluralistische Weltanschauung in die monotheistische so auch das, was der Pluralismus am Erkennen hervorhebt, in die Glaubenserkenntnis einordnen.

Und nun noch im Vorübergehen ein Wort von der religiösen

Stimmung, die gelegentlich den Pluralismus begleitet, speziell der Verehrung der Menschheit als des höchsten Wesens. Diese wird in dem Maße verfliegen, als der Pluralismus sich selber immer treuer wird. Denn je mehr das geschieht, desto mehr verschwindet aus dem allgemeinen Chaos des Relativen jedes eigentlich Absolute und desto mehr wird das eigene, unmittelbare, kleine Ich zum eigentlichen Mittelpunkt der Dinge, um den alles kreisend gedacht wird. Das heißt, es wendet sich der relative zum absoluten Atheismus.

In dieser Weise wird man den theoretischen Gründen begegnen können, die von atheistischer Seite für die eigene und gegen die monotheistische Weltanschauung geltend gemacht werden.

Es ist nun noch ein Wort von den praktischen Motiven zu sagen, die der atheistischen Lebenshaltung zugrunde liegen. Wir haben diese gefunden in einer ungewöhnlich hohen Einschätzung des eigenen kleinen Ich, die teils durch persönliche Lebensumstände, teils durch die Lage der Menschheit in einer bestimmten Epoche genährt und gestärkt wird.

Diese Grundlage des Atheismus ist verhältnismäßig leicht zu widerlegen. Ihr ist zu begegnen durch den Hinweis auf die unergründliche Tiefe des eigenen Ich, auf die unüberwindliche Macht des Schicksals, auf die überragende Höhe der schöpferischen Persönlichkeit, kurz auf die Faktoren, die am eindrucksvollsten uns die Begrenztheit unseres kleinen Ich zu Gemüte führen und uns des Göttlichen gewiß machen.

Angesichts dieser Tatsachen erscheint die Selbsteinschätzung des Atheisten geradezu als Absurdität. Wer diese Seiten der Wirklichkeit auch nur vorübergehend auf sich hat wirken lassen, dem muß es unmöglich sein, sich in seiner unmittelbaren, alltäglichen Art als Mittelpunkt der Welt zu betrachten, der muß sich zu irgend einer Form von Beugung unter eine überlegene Macht verstehen.

Und was von der übertriebenen Selbsteinschätzung gilt, welche die eigentliche praktische Grundlage des Atheismus bildet, das gilt in gleichem Maße auch von den besonderen Lebenslagen, die diese Selbsteinschätzung unterstützen und deren wir früher bei der Untersuchung der Ursachen des Atheismus gedacht haben. Greifen wir kurz auf diese Tatsachen zurück, um zu untersuchen, ob sie ernsthaft als Beweisgründe für den Atheismus in Betracht kommen.

Eine Enttäuschung des frommen Glaubens, etwa das Ausbleiben einer Gebetserhörung führt nur dann zur Irreligion, wenn

bereits eine überspannte Selbsteinschätzung, also die eigentliche Ursache der Irreligion vorhanden ist, d. h. wenn der Mensch verlangt, daß die Gottheit sich unbedingt nach seinen Wünschen richtet. Ist aber eine ernsthafte und tiefe Frömmigkeit vorhanden, ja hält sich der Mensch überhaupt seine wirkliche Weltlage vor Augen, so muß er in jedem Augenblick auf eine Nichterfüllung seiner Wünsche gefaßt sein und wird also ein solches Erlebnis nicht als Beweis gegen das Dasein Gottes, sondern eher als Hinweis auf die eigene Ohnmacht und also auf das Recht der frommen Ergebung empfinden müssen.

Desgleichen ist die größere Verbreitung des Atheismus im männlichen Geschlecht kein Beweis gegen die Wahrheit der Religion. Denn die männliche Art ist doch nicht die menschliche Art als solche, sondern eine einseitige Ausprägung des menschlichen Wesens, die ihrer Ergänzung durch das weibliche Prinzip bedarf. Die weibliche Hälfte der Menschheit wird einfach ausgeschaltet, wenn allein das männliche Element als tonangebend betrachtet wird. Es muß aber noch besonders darauf hingewiesen werden, daß die schöpferischen Geister in der Religion, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, Männer und zwar in der Regel nicht feminine, sondern sehr männliche Männer gewesen sind, während die Frauen ihre eigentümliche Größe mehr in der treuen Bewahrung überlieferter frommer Sitte bewähren, so daß man vielleicht überhaupt nicht sagen darf, die weibliche Art sei der Religion angemessener als die männliche, sondern es sei nur der Frau angemessener, sich in vorhandene Autoritäten zu schicken und sich von führenden Persönlichkeiten leiten zu lassen, oder, kurz ausgedrückt, es gebühre den Frauen nicht eigentlich in der Frömmigkeit, sondern in der Kirchlichkeit der Vorrang vor dem männlichen Geschlecht.

Und die heranwachsende Jugend mit ihrem hochgespannten Selbstgefühl ist ebenfalls kein Beweis gegen das Recht des Gottesglaubens. Die Jugend ist nicht die Menschheit, sondern nur ein Bruchteil von ihr, und nicht die fertige, sondern nur die werdende Menschheit. Mit dem Eintritt ins reifere Lebensalter mindert sich das jugendliche Übermaß von Vertrauen zu sich selbst. Je mehr man aus der Zeit des Träumens, Sehnens und Hoffens herauskommt, je mehr man sich im harten Lebenskampf mit Sachen und Menschen auseinanderzusetzen hat, je mehr man einen selbständigen Platz im tätigen Leben erringt und ein steigendes Maß von Verantwortung übernimmt, desto mehr gewinnt man ein Verständnis

für die verschiedenen Seiten der Wirklichkeit und namentlich auch für die Grenzen des eigenen Könnens, und desto mehr verschwindet die Disposition zum Atheismus. Auch der Umstand ist wichtig, daß derjenige, der eine Ehe schließt und eine Familie gründet, genötigt ist, die Eigenart des Ehegatten und der Kinder zu erkennen, worin trotz aller gegenseitigen Anpassung und Erziehung doch immer etwas durchaus Selbständiges erhalten bleibt, das einfach als gegeben hingenommen werden muß und durch keine menschlichen Anstrengungen aus dem Wege geräumt werden kann. Das engere Zusammenleben mit Menschen, deren besondere Art man anerkennen muß, dient ohne Frage in sehr hohem Grade dazu, den Respekt vor dem Gegebenen zu fördern und daher eher zur Religion hinals von ihr fort zu führen. So wird man das reife Lebensalter als eine Zeit zunehmender Religiosität bezeichnen dürfen. Und vollends, wenn der Abend des Lebens kommt, wenn die Kräfte des Körpers und des Geistes zu schwinden beginnen und das Todesverhängnis in immer deutlichere Nähe rückt, dann kommen die Grenzen der Menschheit mit zwingender Gewalt dem einzelnen zum Bewußtsein. Daher die Erscheinung, daß das Greisenalter und namentlich die Todesstunde voll von frommen Gedanken und Stimmungen sind, sogar bei solchen, die bis dahin kaum derartige Regungen verspürt haben. So werden die atheistischen Anwandlungen der Jugend durch die Erfahrungen des gereiften Lebensalters widerlegt.

Und wie mit der Jugend, so steht es mit solchen, die aus niederen Schichten der Bevölkerung zu höherer Bildung emporsteigen. Der Atheismus ist eine Begleiterscheinung des Übergangsstadiums. Wenn die Höhe erklommen ist und die Revolution der Gedanken und der Lebenshaltung vorüber und eine gewisse Beruhigung eingetreten ist, so ergibt sich bei ruhiger Betrachtung der Dinge gar bald die Überzeugung, daß die Welt trotz der neuen Perspektive, aus der man sie betrachtet, doch im großen und ganzen dieselbe geblieben und daß das Leben des Menschen doch schließlich überall, bei den Hohen wie bei den Geringen, von den gleichen Gewalten beherrscht ist, so daß auch hier die atheistische Stimmung schließlich vielfach wieder einer gemäßigteren Lebensanschauung, ja wohl gar einer religiösen Stellungnahme Platz macht.

Und nun endlich noch ein Wort über die hohe Blüte der profanen Kultur unserer Tage und über den Stolz, den sie bei allen erzeugt, die an ihrer Hervorbringung und an ihrem Genuß

beteiligt sind. Ohne Frage ist dieser Stolz der modernen Menschheit sehr berechtigt. Aber dennoch zwingt diese Kultur nicht zum Atheismus. Denn trotz ihrer glänzenden Errungenschaften hebt sie den Menschen nicht auf eine absolute Höhe des Glücks, sondern stößt überall auf letzte, unüberwindliche Schranken, so daß sich doch wieder die Sehnsucht nach einer Lebensform einstellt, die alle Bequemlichkeiten der profanen Kultur hinter sich läßt und die eine letzte Ruhe und einen höchsten Aufschwung des Geistes in sich schließt. Trotz aller Technik und aller wirtschaftlichen Organisationen, trotz aller Maschinen und Versicherungen, trotz aller kapitalistischen Unternehmungen und aller sozialistischen Experimente hören Krankheit und Tod, ja auch Hunger und Elend nicht auf. Ja, diese materielle Kultur erzeugt selbst als ihre Kehrseite besondere Arten von Elend, die frühere Epochen nicht gekannt haben. Die Maschine wird aus einer Dienerin zur Herrin des Menschen, die das Leben großer Massen mechanisiert und andere Massen als Arbeitslose auf die Straße wirft. Der Kapitalismus erzeugt das aus den Schilderungen der Sozialisten bekannte Proletariat und der Sozialismus mit seinem Drängen auf vollkommene wirtschaftliche Sicherstellung des arbeitenden Volkes hat zu seiner Kehrseite eine allgemeine Lähmung der Arbeitskraft und unterwühlt dadurch die letzten Voraussetzungen alles wirtschaftlichen Wohlstandes. Die Kunst befriedigt den, der sie genießt, nur für Augenblicke und entläßt ihn alsbald wieder in die Prosa des Lebens, die ihm nun doppelt prosaisch erscheint. Die Wissenschaft stößt trotz ihrer gewaltigen Ausdehnung doch überall auf Schranken der Erkenntnis; ihre Bemühungen, alles Geschehen unter allgemeine Gesetze zu ordnen, scheitert immer wieder an der unausrottbaren Mannigfaltigkeit der Dinge. Und auch der große Gemeingeist in den Menschen und den Völkern, der die moderne Welt auszeichnet, erweist sich trotz alles Schwärmens und Wirkens für Humanität, trotz aller Rechtsordnungen, welche die Staaten in sich und unter einander zusammenhalten sollen, schließlich doch als ein ganz unsolides Gebilde. Gerade in dieser modernen Menschheit haben die Gegensätze der Interessen zu einem Kriege von solcher Ungeheuerlichkeit geführt, wie ihn die Weltgeschichte bisher noch nicht gesehen hat. So kommt auf allen Seiten die Brüchigkeit und Beschränktheit der modernen Kultur zum Vorschein. Dabei ist noch besonders zu beachten, daß, je mannigfaltiger sich diese Kultur ausgestaltet, desto geringer der Anteil ist, den der einzelne an ihr nehmen kann. Je reicher die Genüsse sind, die das Leben darbietet, desto mehr

empfindet der einzelne die Unmöglichkeit, erschöpfend zu genießen, und desto mehr wächst seine Unzufriedenheit mit seinem Dasein. Und je intensiver die Arbeit wird, desto mehr muß sie geteilt werden, desto unübersichtlicher wird für den einzelnen das Ganze, an dem er mitwirkt, desto einseitiger wird seine Beschäftigung und desto härter wird die Entsagung, die von ihm in der Ausübung seines Berufes gefordert wird. Man hat daher vielfach den Eindruck gewonnen, daß die moderne Kultur, anstatt den einzelnen Menschen zu bereichern, ihm im Gegenteil nur eine traurige innere Öde und Leere gebracht hat. Diese Schranken der modernen profanen Kultur werden in weiten Kreisen aufs tiefste empfunden. Daher die namentlich in der Jugend immer stärker hervortretende Neigung, für kürzere oder längere Zeit aus allen Bequemlichkeiten der Kultur hinauszugehen und ein Wanderleben zu führen, dessen primitive Einfachheit sich möglichst dem Naturzustande annähert. Daher der Anklang, den Nietzsches Lobpreisung des Natürlichen im Gegensatz zu aller Kultur gefunden hat, und auf der anderen Seite das weitgehende Verständnis für die Predigt der Weltflucht, wie sie von Schopenhauer in Anlehnung an indische Überlieferungen ausgegangen ist. In alledem aber zeigt sich der sehr begrenzte Wert der modernen profanen Kultur und die sehr schwache Berechtigung derer, die um dieser Kultur willen den Zusammenhang mit höheren Mächten glauben aufgeben zu sollen. Nein im Gegenteil: Diese Kultur trägt ihre Kritik in sich selbst und je mehr ihre Schranken zum Bewußtsein kommen, desto mehr wird gerade sie selbst zur Rückkehr in verlassene Heiligtümer auffordern. So begreiflich also der Enthusiasmus ist, der diese Kultur bei ihrer Aufwärtsentwicklung begleitet, so wird es andrerseits doch selbstverständlich dahin kommen, daß ein Zeitalter der Selbstbesinnung heraufzieht, wo man wieder mit voller Klarheit sich der letzten Kräfte bewußt wird, die unser Leben bestimmen. Wie im einzelnen Leben auf die Jugendzeit mit ihrer Neigung zum Radikalismus das abgeklärtere Zeitalter der Reife folgt, so wird auch die moderne Menschheit aus ihren revolutionären Entwicklungsjahren zum gereifteren Verständnis der Wirklichkeit und damit zu den Höhen des Glaubens emporsteigen.

Schluß.

Wir sind ausgegangen von der Tatsache, daß in der Gegenwart der Atheismus weiteste Kreise ergriffen hat. Diese Tatsache bot den Anlaß zu unserer Untersuchung. Wir müssen aber zum Schluß auch dessen gedenken, daß wir nach gewissen Symptomen den Höhepunkt der atheistischen Bewegung bereits erreicht, ja vielleicht schon überschritten haben. Im modernen Geistesleben sind in den letzten Jahrzehnten bereits gewisse Strömungen vorhanden, die diese Vermutung erlauben. Vor allem ist auf der einen Seite ein lebhaftes Erwachen des mystischen Sinnes, auf der anderen Seite ein wachsendes Verständnis für das Schicksalsmäßige in der Wirklichkeit zu beobachten und auch ein reger Kultus großer Persönlichkeiten wird unter uns gepflegt, — lauter Symptome, die auf ein Erwachen des religiösen Sinnes schließen lassen. Und die ungeheure Erschütterung der Völker der Erde durch Weltkrieg und Revolution dürfte dazu beigetragen haben, den Glauben der modernen Menschheit an ihre eigene Vortrefflichkeit erheblich ins Wanken zu bringen.

Dies ist die Lage der unmittelbaren Gegenwart. In ihr steht unsere Untersuchung des Atheismus mitten darin. Sie möchte ihrerseits dazu mitwirken, den alten Geist zu überwinden und dem neuen zum Siege zu verhelfen.
